donner à son peuple ce qui était de sa capacité : la dignité. La formule était lapidaire : «*survivre dans la dignité*».

1) *Production verbale au service du pouvoir*

Verbalement, toute priorité est accordée au peuple démuni, l'unique souverain. Nulle occasion n'échappe au président pour le lui apprendre, à travers les ondes ou dans les grands rassemblements cycliques sur les pelouses du Palais national. Pour l'édification du lecteur, en voici quelques-uns : «*Il faut vous en persuader, peuple, vous êtes la source de mon pouvoir... Vous êtes la conscience du Pays et vous êtes ce que vous voulez qu'il soit. Vous êtes la sève sans cesse régénérée de la nation [...] Vous portez la vérité en vous. Viennent ensuite les hommes de la science du Droit dont l'unique mission est de traduire dans les textes vos aspirations*».

Au nom de cette souveraineté conquise en 1957, sept ans après, le peuple-armé dans l'exercice de ses droits l'a constitué comptable à vie de sa Révolution : «*En m'élisant à la présidence à vie, vous avez mis un terme à une tranche de votre histoire nationale. Telle est à mes yeux la transcendance de votre geste souverain*».[1]

À un journaliste américain qui l'interrogeait sur la nature de sa démocratie, il répondait à peu près en ces termes : «*Démocratie, Duvalier n'en n'a pas. La démocratie d'ici est celle du peuple. Interrogez-le. Il vous répondra*».

Le président, le nouveau héros, se pensait comme le pôle de cristallisation de ses légitimes aspirations : «*Je sens monter vers moi le cri d'une classe d'hommes refoulée, niée, bafouée, trahie par ses fils, torturée dans ses aspirations. Et je me tourne vers vous, peuple de mon pays, et c'est en vous que je puise le regain d'énergie nécessaire dans une communion intime de ma pensée avec la vôtre*».[2]

Au peuple, il incombe une vigilance autour du Chef pour la défense de sa révolution : «*En défendant ma politique, c'est votre révolution que vous défendez ; en montant la garde autour du chef de votre Révolution, ce sont vos intérêts que vous préservez, le bien-être collectif de vos enfants que vous assurez*».[3]

1. *Ibidem*, 314.
2. *Ibidem*, 323.
3. *Op.cit*, 331.

Le peuple au pouvoir et son président forment une unité irréductible, indécomposable : «*Vous avez senti que j'étais vous et que vous étiez moi*».[1]

Duvalier s'est défini comme le plus grand avocat défenseur des sans voix. À l'écouter, le duvaliérisme dont il est le père fondateur est le nouveau sacerdoce laïc. Volontiers, il se range à côté des anciennes figures légendaires dignes de la reconnaissance de la Patrie. Il est des noms qui reviennent souvent dans ses discours surtout à l'occasion des carnavals périodiques devant le Palais. Au gré des circonstances, il évoque le père de la Patrie, Dessalines victime du Pont Rouge pour les raisons connues ; Goman, le porte-parole des paysans de la Grand'Anse pour l'exécution de la réforme agraire préconisée par Dessalines (1808) ; Joseph Acao, symbole de la lutte du petit cultivateur contre la tyrannie de la grande propriété (1826) ; Lysius Félicité Salomon Jeune, le sympathisant de la souffrance du faible ; enfin, plus près de nous, Dumarsais Estimé, encore très apprécié du peuple, première et principale figure de la dite *Révolution de 1946*. Duvalier se flattait d'être le continuateur de celui qu'il appelait *l'illustre paysan des Verrettes*.

2) *La violence symbolique organisée*

Tout un système est mis en place pour la transmission du message présidentiel. Les discours, les *dialogues du Chef spirituel* sont serinés à la radio durant des semaines entières, même des mois selon leur charge émotive, non pas en français, mais traduits en créole. Il en va de même des éditoriaux des principaux quotidiens de *Le Panorama, Le Matin, Le Nouvelliste, Le Nouveau-Monde, Haïti Journal*.[2]

Sous le règne de Duvalier, la Voix de la République, émission radiophonique de l'État, émettait quatre fois par jour : 7h30 ; 14h30, 18h30 et 21h30. On peut s'imaginer à quel lavage de cerveaux furent exposés le citoyen en général, l'analphabète en particulier. Pauvres, ils possédaient néanmoins leur petit appareil de radio pour se renseigner sur les numéros gagnants des loteries nationales et internationales. À la campagne, ceux qui n'en avaient pas se joignaient à ceux qui en avaient. Le minuscule appareil n'était pas seulement un instrument de

1. *Ibidem*, 314.
2. La plupart des éditoriaux, signés des membres de la clique, sont traduits en créole et lus à la radio, avec forte fréquence.

Bibliothèque du CEC 03733
03733

De tout temps, les sociétés africaines ont établi leurs cultures et leur force morale de la pratique des traditions ancestrales. Le Togo, berceau des cultes vodu, est un exemple toujours vivant de ces pratiques animistes.

La transe, par exemple, apparaît comme le signe le plus fort dans la symbolique de ces cultes. Seuls les initiés et la personne en transe connaissent le pourquoi de cet état. Un possédé n'est pas responsable de ses actes ni de ses paroles ; il a cessé d'exister en tant qu'individu. Cet état est lourd de signification, il véhicule une information…

Consultante auprès d'un des plus grands cabinets en Ressources Humaines, Docteur en Sociologie et Anthropologie, Inès De La Torre, nourrie d'un infatigable goût du voyage, et d'un fervent besoin de comprendre, a pu s'enfoncer très loin dans la connaissance des sociétés africaines.

Espace Césaire
20250120959

ISBN : 2-7384-0991-1

COOPÉRATION
PAR L'ÉDUCATION ET LA CULTURE
18, rue Joseph II
1000 Bruxelles

Inès DE LA TORRE

LE VODU EN AFRIQUE DE L'OUEST

Connaissance des hommes

L'Harmattan

LE VODU EN AFRIQUE DE L'OUEST
RITES ET TRADITIONS

INÈS DE LA TORRE

LE VODU EN AFRIQUE DE L'OUEST RITES ET TRADITIONS

LE CAS DES SOCIÉTÉS GUEN-MINA
(Sud-Togo)

© L'Harmattan, 1991
ISBN : 2-7384-0991-1

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

Dans la collection
Anthropologie - Connaissance des hommes

Jean GIRARD, *Les Bassari du Sénégal*, Fils de Caméléon, 1985.

Dominique CASAJUS, *Peau d'Ane*, et autres contes touaregs, 1985.

Bernard HOURS, *L'État sorcier*. Santé publique et société au Cameroun, 1986.

Maurice DUVAL, *Un totalitarisme sans État*. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé, 1986.

Fabrizio SABELLI, *Le pouvoir des lignages en Afrique*. La reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana, 1986.

Sylvie FAINZANG, *L'Intérieur des choses*. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina, 1986.

Christine BUHAN et Étienne KANGE ESSIBEN, *La mystique du corps*. Les Yabyan et les Yapeke de Di bombari au Sud-Cameroun, 1986.

COLLECTIF, *Côté femmes*. Approches ethnologiques, 1986.

Marceau GAST et Michel PANOFF, *L'accès au terrain en pays étranger et Outre-Mer*, 1986.

Didier BOREMANSE, *Contes et mythologie des Indiens Lacandons*, 1986.

Vincent COUDERT, *Refuge, réfugiés*. Des Guatémaltèques sur terre mexicaine, 1986.

Bernard FORMOSO, *Tsiganes et sédentaires*. La reproduction naturelle d'une société, 1986.

François COUSIN, *Tissus imprimés du Rajasthan*, 1986.

Cécile de ROUVILLE, *Organisation sociale des Lobi, Burkina Faso — Côte-d'Ivoire*, 1987.

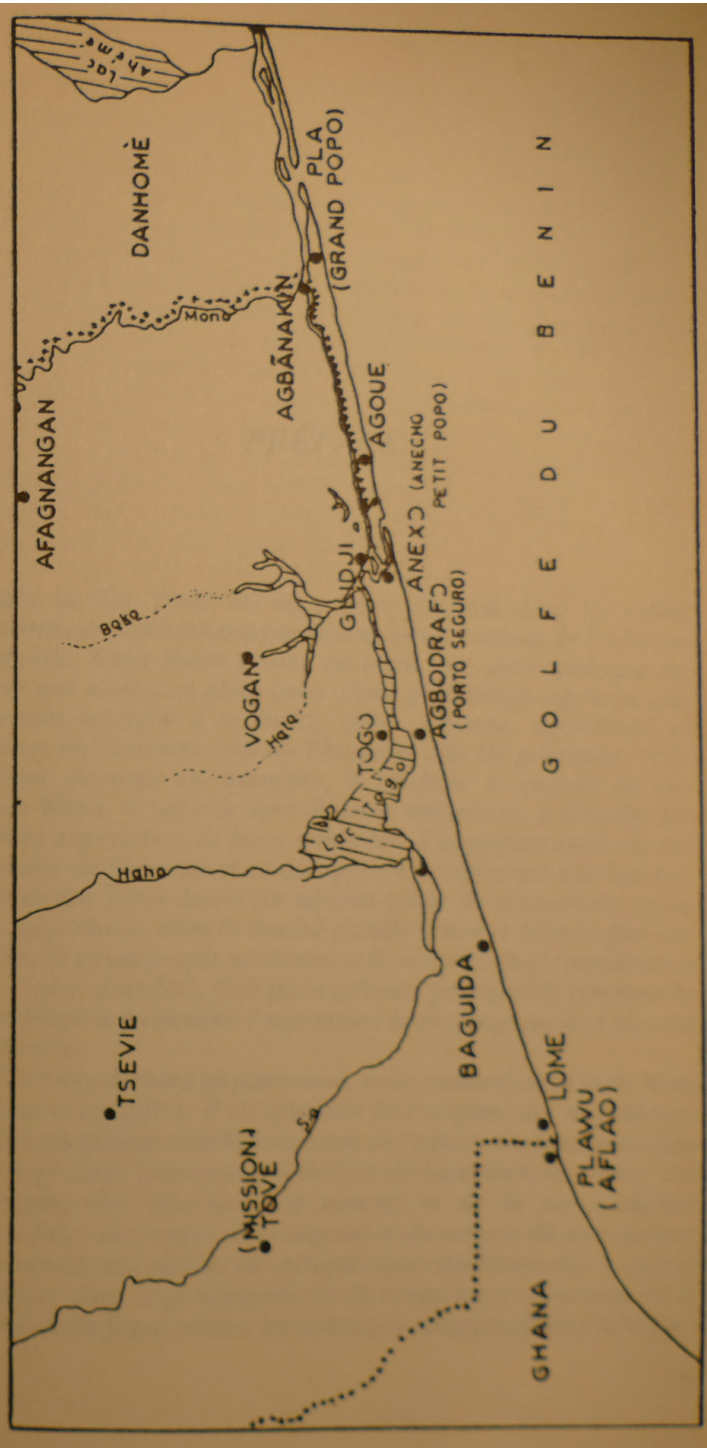
Salomon SIMON, *Chelm, les héros de la bêtise* suivi de *Freud et la bêtise de Chelm*. De Max Kohn, 1987.

Christine BASTIEN, *Folies, mythes et magies d'Afrique noire*, 1988.

Suzanne LALLEMAND, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, 1988.

Michel BOCCARA, *Entre métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas*, 1990.

Laurent VIDAL, *Rituels de possession dans le Sahel*, 1990.



Le littoral du Togo

Échelle 1/500 000 (e)

CARTE I

PRÉFACE

Inès de La Torre est un peintre original dont les toiles mystérieuses et envoûtantes se nourrissent des secrets de l'Afrique profonde. Cette jeune femme est aussi une anthropologue de talent qui a vécu en plein cœur d'une population togolaise qui pourtant répugne à se livrer. Avec patience, opiniâtreté et surtout un étonnant sens de l'humain, elle est parvenue, et le présent ouvrage en témoigne, à pénétrer la culture de ces Guen-Mina, *à saisir le sens de leurs croyances, à décoder les formes expressives de leurs symboles. S'appuyant aussi sur les données de l'histoire et ce qu'apporte la référence à la langue, Inès de La Torre dresse un tableau solide de cette ethnie, issue des migrations, dont la dualité initiale Guen et Mina a fini par se fondre en un peuple relativement homogène : la prépondérance des Guen, toutefois, finit par expliquer pourquoi le célèbre rite* Epe-Ekpe *a pu devenir l'expression la plus topique de l'identité collective.*

C'est tout d'abord un panorama, socio-culturel, des Guen-Mina qui nous est offert. Il est question de l'origine, des migrations, de l'implantation et de la formation de l'ethnie. On nous entretient des sept clans principaux et de leur division en sous-clans ; des lignages, des structures de parenté et de la nomenclature parentale ; des règles de la sagesse et du respect dû aux anciens comme un peu partout en Afrique noire traditionnelle. L'auteur aborde, dans le prolongement : la cosmologie, *notoirement la place de la force vitale ; les principes constitutifs de l'homme ;*

le couple suprême Mawu (le féminin, l'Orient, la lune) ; Lissa (le masculin, l'Occident, le soleil). Une insistance plus grande est accordée aux Vodu, à la fois forces, êtres, choses qui maintiennent la tradition et l'ordre cosmique et que l'homme acquiert par emprunt, achat ou révélation. Ces divinités font l'objet essentiel de cultes souvent complexes tout comme les défunts ou plutôt ceux qui sont devenus ancêtres et qui tissent avec leurs survivants des rapports étroits et permanents tant il est vrai que la mort ne saurait être qu'un passage, une transition vers un autre état vécu ailleurs mais tout près.

Deux principaux personnages remplissent une fonction religieuse éminente qui ne se sépare pas du champ socio-politique. Tout d'abord les prêtres (hunon) qui sont les intermédiaires nécessaires entre les hommes et les entités invisibles, les sacrificateurs mais aussi les arbitres sociaux dans l'ordre du politique ou du judiciaire. Puis les devins (bokonnon) qui interprètent les messages de l'invisible transmis par une divinité appropriée, Afa ; ils forment, nous dit-on, « l'institution la plus organisée et la plus savante du pays ».

Parmi les quarante et une déités les plus notoires du panthéon figurent : Afa, porte parole de l'au-delà par excellence qui règle tant la vie individuelle que groupale à condition qu'on le consulte, tout spécialement à propos de la périodicité des rites ; Legba, puissant et viril, souvent figuré avec un sexe toujours en érection, en même temps débonnaire et cruel, protecteur et agresseur, rusé, farceur, intelligent ; Hebiesso divinité du tonnerre et de la foudre ; Sakpata père de la terre et lié à la variole ; Aziza identifié à la terre nourricière, génie de la forêt et maître du gibier ; Dan puissance d'enrichissement ou de mort, symbole de la totalité…

Mais la partie la plus révélatrice de cet ouvrage passionnant s'attache justement à la cérémonie Epe-Ekpe ainsi qu'on pouvait le penser à partir du titre. En utilisant à bon escient les différents récits transmis par la tradition orale, I. de La Torre traite de l'origine, de l'inscription dans l'espace et le temps et de l'évolution de ce rite étonnant. En voici les principales phases, séparées par des intervalles de durée inégaux. Le Sedodo qualifie l'ensemble des interdits rigoureux mis en place pour introduire le rite ; ils s'étalent sur trois mois. Le Situtu qui s'effectue quatre semaines avant le Kpessosso est un acte purificatoire actualisé par le prêtre le plus âgé avec une eau lustrale constituée de gin, de sodabi (alcool local) et de liha (boisson sucrée à base de sorgho). Le lendemain a lieu le Bliku-

Mama (compte à rebours) qui, grâce à une distribution de grains de maïs, à la fois avertit chefs et population et fixe le calendrier général du rite. Le point culminant de la liturgie est le Kpessosso (prise de la pierre sacrée) qui rassemble les foules en immenses cortèges et comporte plusieurs moments : la préparation de l'eau sacrée, le débroussaillement de la voie qui mène à la forêt où la pierre mystérieuse sera découverte, la prise de la pierre dans un état d'intense exaltation collective, surtout quand on annonce sa couleur ; on dit que cet objet redoutable apporte chaque année un message de chance ou d'infortune. Vingt-quatre heures plus tard, on procède au Noli Yoyo ou invocation solennelle des morts qui se prolonge par une émouvante procession nocturne et des sacrifices sanglants qui nourrissent les défunts. Alors, les hommes pourront à leur tour se restaurer : tel est le but du Yaka-Oken ou « repas d'unité » ; pour des raisons d'égalité mais aussi pour souligner l'aspect communiel on mange ensemble dans le même plat. Quatre jours après le début du Kpessosso, intervient le Nloewoa-Nagbe au cours duquel s'échangent les vœux : « Bonne année ; je vous la souhaite ainsi, longue vie. Que le mal vous épargne. Que le bien vous comble sur la terre. Que les enfants vivent pour que les parents aient la paix et que la vérité gagne… ». Le jour suivant se placent les manifestations claniques dont le ton se trouve donné par une danse guerrière, le Si, qui se déplace sur la place sacrée du groupe, Glidji, et qui s'accompagne de chants sacrés. Au cours des trois jours qui suivent se déroule le Kpantcho-tcho : il s'agit de purifications dont le but est de permettre aux femmes stériles de connaître les joies de la maternité. Ce rite frappe par les travestissements et le caractère inattendu des costumes et des maquillages : « Le pagne blanc immaculé des Vodusi s'oppose à l'accoutrement multicolore et fantaisiste des profanes Lavio » ; « à la démarche lente, solennelle et cadencée des premiers s'oppose la cohorte indisciplinée et disparate des seconds ». Trois mois après le Kpantcho-tcho, le Vodu dze apu achève le rite. Ce « retour à la mer » est fixé quant à la date de son exécution par les ancêtres. En prenant possession des initiées, les Vodu rejoignent « leur maison d'origine » : la mer. Ne dit-on pas d'eux qu'ils passent huit mois lunaires chez les hommes dans le couvent et quatre dans leur habitat naturel, l'eau ?

Ainsi l'Epe-Ekpe dont I. de La Torre nous fournit une description minutieuse et vivante, tout en tenant compte de quelques variantes, est-il un rite exemplaire avec sa liturgie, ses

symboles, ses rassemblements considérables d'individus. Repas, chants, danses, offrandes et sacrifices sanglants, unissent étroitement les hommes, la nature et les dieux dans un cérémonial simultanément profane et sacré. Par lui le groupe tout entier renforce son unité et conforte ses raisons de vivre ou d'espérer. Les supports symboliques ne manquent pas, qui rendent efficace le rite. Nous en retiendrons trois. Tout d'abord la pierre sacrée (Ata Kpessu) qui passe pour être une divinité marine. De forme ovale et grosse comme un œuf de cane, elle aurait, selon les croyances populaires, le pouvoir de changer de couleur. Blanche, elle annonce les événements heureux : paix, fécondité des femmes, récoltes abondantes, pêches fructueuses ; le blanc d'ailleurs qualifie la couleur des Vodu, des Vodusi (adeptes du Vodu), des hunon. Une fois, en 1977, elle fut bleue, annonçant de la sorte la pluie après deux années de sévère sécheresse. Deux années de suite, 1956 et 1957, elle apparut toute noire quand justement sévit une grave épidémie de choléra. Le culte voué à cette pierre s'attache avant tout à l'esprit qui l'anime et la rend sacrée par le biais du symbole qui la consacre. Autre type de support, les sièges. Ceux des morts en premier lieu, signes de leur présence et moyens de communiquer avec eux. Chaque clan détient un siège des ancêtres (togbuizikpui) à cinq pieds dont le plus gros, au centre, définit l'ancêtre et les quatre, à la périphérie, la communauté des survivants. Par ordre de puissance, on décèle des sièges familiaux, les moins chargés de numineux, les sièges claniques, enfin les sièges tribaux, les plus riches de sacré. Ils sont rangés dans « la case des morts » et reçoivent offrandes et sacrifices. Quant aux sièges des Vodu, symboles eux aussi d'une réalité invisible, ils résident au cœur du sanctuaire de chaque couvent. La force du Vodu se concentre, bien entendu, dans ces sièges périodiquement revitalisés par des bains de feuilles sacrées, des libations de nourriture et d'alcool ainsi que des prières. Inès de La Torre met encore parfaitement en évidence la phase fondamentale qui échoit à l'eau dans le registre symbolico-rituel. Les sanctuaires des Guen-Mina s'édifient toujours au bord de la mer ou de la lagune — n'oublions pas qu'il s'agit d'une population qui avant tout vit de la pêche. La pierre sacrée aurait une origine aquatique ainsi que toute une série de divinités comme Mama koley qui renvoie à l'eau douce, Togbe Nygblen ou Dieu d'eau... sans oublier la fabuleuse Mami Wata qui hante les côtes du golfe de Bénin et du Golfe de Guinée. Enfin l'eau intervient dans le rituel de purification : situtu par exemple se traduit par « projection d'eau ».

L'Epe-Ekpe constitue non seulement un rite d'une surprenante richesse mais il apparaît encore comme un révélateur pertinent et efficace pour appréhender : la personnalité ethnique des Guen-Mina avec leurs aspirations collectives, santé, prospérité, paix, solidarité, vérité ; les rôles des acteurs sociaux de premier plan, tels les rois-chefs, les prêtres, les devins ; le primat de Glidji, la ville sainte où furent déposés, affirme-t-on, les supports rituels. En maintenant la tradition, ce rite souligne bien comment se constitue et se maintient un groupe ethnique et comment le politique, l'économique et le culturel ne cessent d'interférer. Tout cela Inès de La Torre l'a très bien compris et sait habilement nous faire partager ses convictions.

On ne peut qu'être frappé à la lecture de ce livre passionnant par une double poussée contradictoire qui traverse les Guen-Mina et, avec eux, un très grand nombre de populations négro-africaines. A bien des égards, le rite persiste, inchangé dans ses séquences et ses finalités, dans ses symboles et ses expressions verbales (car le verbe est roi) et corporelles (puisque toutes les émotions passent par le corps). D'ailleurs, ces gens-là « ont conservé jusqu'à ce jour les attributs royaux, les Vodu et la pierre sacrée qui sont actuellement à Glidji » ; ce qui manifeste la continuité de cette société installée depuis trois siècles. En revanche, sous la pression du Christianisme, des systèmes politiques mis en place à Lomé et de la modernité occidentale, des changements sérieux se font sentir : la danse du Si se désacralise et devient une réjouissance banale ; celle de Kpantcho-tcho affecte de plus en plus une valence érotique ; les habitants des villes ne disposent pas d'un temps suffisant de congé pour participer à la totalité des séquences rituelles ; les médias, à leur tour, s'emparent du cérémonial qu'ils ne manquent pas de banaliser en le réduisant à un spectacle. Et si certains parmi les jeunes tournent en dérision ces pratiques jugées archaïques ou désuètes, en revanche d'autres, en quête d'authenticité, préconisent le retour aux sources. Car tel est le dilemme. Être de son temps et adopter les normes occidentales ; reconquérir son identité en retrouvant ses valeurs perdues.

Le livre d'I. de La Torre n'a pas seulement l'avantage de nous faire connaître les Guen-Mina ; mieux encore il nous questionne, à leur propos, sur la signification du destin.

Louis-Vincent Thomas

Introduction

C'est en découvrant l'importance et le rôle des cérémonies de Epe-Ekpe chez les Guen-Mina du Sud Togo que j'ai été amenée à chercher quelles étaient l'origine et les structures de cette société. Cet ouvrage est le résultat de deux années d'enquêtes sur le terrain. L'entretien avec les vieux et les prêtres traditionnels s'est fait à partir d'une tradition ancestrale nommée « xo » qui est la transmission d'événements anciens qui se fait selon un rituel propre au clan.

Avant de commencer un entretien avec un initié ou un « hunon » (prêtre traditionnel), le « vodu » avec lequel il communique est invoqué plusieurs fois pour connaître les desseins du visiteur et savoir s'il doit parler. Si l'entretien est accepté, le visiteur doit offrir du gin ou du schnaps au « vodu ». Le « hunon », instruit des doléances du visiteur, pourra répondre s'il le juge nécessaire. L'histoire appartient aux ancêtres et non à la génération présente. On ne peut faire irruption dans le passé qui est le domaine de ceux qui l'ont vécu, c'est-à-dire des ancêtres, sans l'accord de ceux-ci. Ce sont eux les gardiens de la tradition et des coutumes, aussi, ils les gardent jalousement. C'est ce qui explique les difficultés des chercheurs lorsqu'ils font des enquêtes sur le terrain pour recueillir des renseignements ; car celui qui révèle les coutumes aux autres se rend infidèle aux traditions ancestrales et peut être frappé de malheurs de plusieurs sortes. Il faut donc se conformer à certaines règles quand on veut raconter tel ou tel événement (verser quelques gouttes de boisson sur le sol, à l'intention

des ancêtres, est une façon de leur demander la permission de pénétrer dans leur domaine. Ce geste de libation introduit normalement des récits d'histoires).

Le texte qui va suivre, porte sur une cérémonie ancestrale, traditionnelle et annuelle, rendue à certains dieux d'Afrique amenés par les « Noirs » au moment de la traite des esclaves et des grandes migrations, du Ghana au Sud-Togo. Le point de départ de cette étude est la localité de Glidji, située à 45 km de Lomé, capitale du Togo.

Les Guen-Mina sont actuellement installés sur le littoral togolais et béninois, de Lomé à Agoué. La plupart des descendants de cette société sont restés fidèles aux croyances de leurs aïeux et continuent à en célébrer les rites au cours de cette importante cérémonie annuelle du « jour de l'an » ou Epe-Ekpe.

Il semble que cette religion soit aujourd'hui presque exclusivement basée sur le culte de héros divinisés, d'origine marine. Il est difficile de savoir si cette cérémonie s'est superposée à des croyances plus anciennes, d'un caractère différent et plus directement liées aux forces de la nature. L'importance de l'élément eau ne semble pas actuellement être exprimée clairement par un culte déterminé, bien que l'observation des rituels fasse ressortir le rôle primordial qu'elle joue dans ces régions.

La partie de la côte habitée par cette société a accusé de tout temps une forte densité humaine. On peut noter la présence de forêts marécageuses riveraines du domaine lacustre et lagunaire, de forêts denses et riches liées essentiellement aux argiles noires, de savanes littorales et de prairies marécageuses aux terminus desquelles apparaît le domaine littoral, associant l'action de la mer, de la terre, des lagunes, des lacs et des marécages. C'est à un de ces terminus qu'a été établie la ville d'Anécho, pourvue d'un plateau étendu du Nord-Est au Nord-Ouest et qui abrite le site de Glidji. L'âge d'or d'Anécho se situe au XVIIIe siècle, période durant laquelle elle tira profit des grandes affaires commerciales sur la côte du Bénin. Commerce des produits de la pêche, du sel, de l'huile de palme ; elle profita aussi de celui des esclaves et de la traite.

Sur le littoral se dressent, autour des cocotiers, tout le long de la lagune, des peuplements de palétuviers. Dans la région de la terre de barre, rouge et profonde, les [illegible] dont les fruits servent à l'alimentation et les rôniers dont les germes ont également un rôle alimentaire se mêlent aux palmiers qui fournissent, entre autres, l'huile, surtout utilisée localement. Du côté de Glidji on peut voir des champs de manioc et de maïs qui se succèdent sans interruption pendant des kilomètres. Le long du littoral, on remarquera, tapies sous les cocotiers, des cabanes au toit de palmes : il s'agit de maisons de pêcheurs ; le matériau de base est le cocotier dont on utilise tant le tronc que les palmes. Les cases des pêcheurs sont généralement construites en banco, mélange de glaise et de paille. Dans le Sud, la case est carrée ou rectangulaire, avec un toit à deux pentes et entourée souvent d'une clôture végétale ou en briques ; les parois sont de terre, celle-ci étant appliquée sur un clayonnage de branches.

Un examen rapide du milieu socio-culturel Guen-Mina permet de définir cette société.

Les Guen, descendus des populations Anago du delta du Niger, auraient débarqué sur le littoral de « Sakumo », lagune sacrée à l'Est d'Accra, au début de « l'époque moderne ». Ils y construisirent le royaume de « Guenyngbo » (Accra) qui, atteignit son apogée sous le règne du roi Okan-kwe (1610-1660). D'après les témoignages du roi Agbano II, de Glidji, les « Akwamu » qui habitaient déjà ces régions, auraient mis fin à la puissance des Guen à la bataille d'Ayawasso le 20 juin 1660. Les causes de ce conflit tiennent à la concurrence que commencèrent à se livrer les nations européennes au XVIIe siècle pour le monopole du commerce de la côte d'Or. Les pouvoirs locaux tiraient leur puissance du contrôle des pistes qui servaient à acheminer les produits européens de la côte vers l'intérieur. Jusqu'au XVIIe siècle, les Guen avaient mis la main sur le commerce côtier. Après cette défaite et à cause de l'hostilité croissante des Akwamu, deux princes Guen, Foli Bébé et Foli Xemazro s'enfuirent par la mer avec le siège royal et débarquèrent sur la plage d'Anloa au Togo où ils fondèrent le nouveau royaume de Glidji en 1662. Une grande partie des Guen participa à cet exode et s'installa à Glidji avec la permission de Meto Awusan, chef des Anloa d'Agbanakin.

Glidji devint le siège du nouveau royaume des Guen. La légende fait état du meurtre par Foli Bébé d'un chasseur nommé « Gli » d'où le nom de la nouvelle capitale (Glidji : bâtie sur la tombe de Gli). Quelques années après, une partie des Guen restée à Accra devait rallier la nouvelle capitale sous la conduite du prince Assiongbon. Ils furent suivis par des

XVIIIe siècle, date de la fusion des deux ethnies Guen et Mina

Une fois fixés dans la région, les Guen-Mina ont abandonné leurs langues Ga et Fanti et adopté l'Ewe, en le déformant quelque peu et en l'enrichissant de mots d'origine anglaise, portugaise, française ; insérés depuis trois siècles dans des réseaux de traite de produits et d'esclaves, ils ont acquis un remarquable dynamisme commercial et ont été assez influencés culturellement par leur rapport avec les Européens, ce qui les a conduits à émigrer dans tout le Sud-Togo pour les besoins de leur commerce et à répandre le Mina comme langue véhiculaire la société Guen-Mina est considérée comme la plus riche de toutes les sociétés togolaises.

Les Guen-Mina sont nombreux à assister chaque année à la cérémonie de « la prise de la pierre sacrée ». Ils viennent de tous les horizons, c'est une véritable marée humaine composée d'adeptes auxquels se mêlent de nombreux curieux. Il s'agit d'une pierre aux couleurs changeantes dont la découverte dans la forêt sacrée de Glidji forme le grand prélude aux cérémonies du Nouvel An chez cette ethnie de la région Sud-Est du Togo. Cette pierre est le plus souvent blanche, car à en croire les adeptes de ce rite, si elle était rouge ou noire, la nouvelle année serait émaillée de catastrophes et de malheurs. Cette pierre sacrée est censée posséder le pouvoir de prédire si l'année à venir sera bonne ou mauvaise ; ceci dépend des présents donnés aux divinités Guen-Mina. Ces cérémonies ont lieu toujours à la même date, suivant le calendrier lunaire précédemment calculé et arrêté par un groupe de grands prêtres. Chez les Guen-Mina, l'année commence au mois de septembre et se termine au mois de septembre suivant ; le début de l'année se situe plus précisément dans la seconde moitié de septembre et l'année compte treize lunes et non douze comme dans les pays occidentaux. Le terme européen de mois ne correspond pas exactement à l'idée d'une période lunaire. L'année est essentiellement déterminée en fonction des mouvements de la lune.

Dans la vie quotidienne, les membres des sociétés traditionnelles africaines avaient jadis une perception qualitative du temps, la notion de l'heure était remplacée par le sentiment d'une durée vécue ; la journée formait une comptabilité subjective d'éléments discontinus, le travail aux champs par exemple ; on l'appréciait en fonction de l'effort fourni. En effet le découpage du temps quotidien n'avait pas d'utilité pratique et la journée avait un aspect imprécis. Les méthodes de mesure du temps variaient selon les ethnies et les régions. Celles que l'on retrouve partout sont en particulier la position du soleil, l'observation de la longueur des ombres, les différents chants du coq, les jours de marche, etc...

La période de ces cérémonies est déterminée par l'apparition du dernier quartier de lune en septembre. Ce calendrier marque, par le retour des fêtes traditionnelles, la création d'une conception périodique, c'est-à-dire une régénération du temps. C'est en fonction de ce principe que chaque début d'année marque en réalité le début d'une ère nouvelle. Ces cérémonies se déroulent en plusieurs phases. Auparavant il y a plusieurs jours de préparatifs ; tous vont acheter poulets, moutons, maïs, boissons, etc. qui serviront pour les sacrifices et libations.

Les cérémonies de Epe-Ekpe trouveraient leur fondement dans les cultes rendus aux ancêtres et aux dieux saisonniers par cette société. Pour les nouveaux immigrés, l'arrivée à Glidji est le début d'une vie nouvelle, avec un avenir meilleur, pour un peuple opprimé qui a fui la barbarie du roi de Guenygbo.

Ces cérémonies marquent une alliance entre les divinités et les humains. La plupart des rituels évoquent et réactualisent un moment historique dans un but religieux. Il faut faire en sorte que la société retrouve sa vitalité initiale, la force qu'elle avait à sa naissance quand elle fut mise en place par l'ancêtre fondateur. Ces manifestations traditionnelles ont un rôle didactique elles apprennent à l'individu ce qu'il avait à savoir sur son propre statut, celui de son lignage, et sur celui des autres lignages constitutifs de l'ethnie. Ce sont également des manifestations de prémices ; pour que les mets et les boissons puissent être consommés par la population, il faut qu'ils soient auparavant offerts aux ancêtres.

Cette cérémonie est centrée sur le culte des morts et des « vodu » et est riche d'enseignements historiques ; ses multiples fonctions, religieuses, politiques, économiques, sociales, en font « un phénomène social total » ; elle renvoie aux temps des commencements, celui de la fondation du royaume Guen-Mina au terme de la migration. Elle est célébrée chaque année et a fêté sa 328e année en septembre 1980.

pêcheurs [illegible] d'El-Mina, qui s'installèrent près de Glidji. Cette agglomération prit le nom d'Anécho. Quam Dessu, chef Fanti d'El-Mina, reçut les fonctions de chef de plage avec tous les avantages qui s'y rattachent vers le XVIIIe siècle, date de la fusion des deux ethnies Guen et Mina.

Une fois fixés dans la région, les Guen-Mina ont abandonné leurs langues Ga et Fanti et adopté l'Ewe, en le déformant quelque peu et en l'enrichissant de mots d'origine anglaise, portugaise, française ; insérés depuis trois siècles dans des réseaux de traite de produits et d'esclaves, ils ont acquis un remarquable dynamisme commercial et ont été assez influencés culturellement par leur rapport avec les Européens, ce qui les a conduits à émigrer dans tout le Sud-Togo pour les besoins de leur commerce et à répandre le Mina comme langue véhiculaire. La société Guen-Mina est considérée comme la plus riche de toutes les sociétés togolaises.

Les Guen-Mina sont nombreux à assister chaque année à la cérémonie de « la prise de la pierre sacrée ». Ils viennent de tous les horizons, c'est une véritable marée humaine composée d'adeptes auxquels se mêlent de nombreux curieux. Il s'agit d'une pierre aux couleurs changeantes dont la découverte dans la forêt sacrée de Glidji forme le grand prélude aux cérémonies du Nouvel An chez cette ethnie de la région Sud-Est du Togo. Cette pierre est le plus souvent blanche, car à en croire les adeptes de ce rite, si elle était rouge ou noire, la nouvelle année serait émaillée de catastrophes et de malheurs. Cette pierre sacrée est censée posséder le pouvoir de prédire si l'année à venir sera bonne ou mauvaise ; ceci dépend des présents donnés aux divinités Guen-Mina. Ces cérémonies ont lieu toujours à la même date, suivant le calendrier lunaire précédemment calculé et arrêté par un groupe de grands prêtres. Chez les Guen-Mina, l'année commence au mois de septembre et se termine au mois de septembre suivant ; le début de l'année se situe plus précisément dans la seconde moitié de septembre et l'année compte treize lunes et non douze comme dans les pays occidentaux. Le terme européen de mois ne correspond pas exactement à l'idée d'une période lunaire. L'année est essentiellement déterminée en fonction des mouvements de la lune.

Dans la vie quotidienne, les membres des sociétés traditionnelles africaines avaient jadis une perception qualitative du temps, la notion de l'heure était remplacée par le sentiment d'une durée vécue ; la journée formait une comptabilité subjective d'éléments discontinus, le travail aux champs par exemple ; on l'appréciait en fonction de l'effort fourni. En effet le découpage du temps quotidien n'avait pas d'utilité pratique et la journée avait un aspect imprécis. Les méthodes de mesure du temps variaient selon les ethnies et les régions. Celles que l'on retrouve partout sont en particulier la position du soleil, l'observation de la longueur des ombres, les différents chants du coq, les jours de marche, etc...

La période de ces cérémonies est déterminée par l'apparition du dernier quartier de lune en septembre. Ce calendrier marque, par le retour des fêtes traditionnelles, la création d'une conception périodique, c'est-à-dire une régénération du temps. C'est en fonction de ce principe que chaque début d'année marque en réalité le début d'une ère nouvelle. Ces cérémonies se déroulent en plusieurs phases. Auparavant il y a plusieurs jours de préparatifs ; tous vont acheter poulets, moutons, maïs, boissons, etc. qui serviront pour les sacrifices et libations.

Les cérémonies de Epe-Ekpe trouveraient leur fondement dans les cultes rendus aux ancêtres et aux dieux saisonniers par cette société. Pour les nouveaux immigrés, l'arrivée à Glidji est le début d'une vie nouvelle, avec un avenir meilleur, pour un peuple opprimé qui a fui la barbarie du roi de Guenygbo.

Ces cérémonies marquent une alliance entre les divinités et les humains. La plupart des rituels évoquent et réactualisent un moment historique dans un but religieux. Il faut faire en sorte que la société retrouve sa vitalité initiale, la force qu'elle avait à sa naissance quand elle fut mise en place par l'ancêtre fondateur. Ces manifestations traditionnelles ont un rôle didactique elles apprennent à l'individu ce qu'il avait à savoir sur son propre statut, celui de son lignage, et sur celui des autres lignages constitutifs de l'ethnie. Ce sont également des manifestations de prémices ; pour que les mets et les boissons puissent être consommés par la population, il faut qu'ils soient auparavant offerts aux ancêtres.

Cette cérémonie est centrée sur le culte des morts et des « vodu » et est riche d'enseignements historiques ; ses multiples fonctions, religieuses, politiques, économiques, sociales, en font « un phénomène social total » ; elle renvoie aux temps des commencements, celui de la fondation du royaume Guen-Mina au terme de la migration. Elle est célébrée chaque année et a fêté sa 328e année en septembre 1990.

CERCLE D'ANECHO

Échelle : 1/200 000

Légende

Projet d'asphaltage

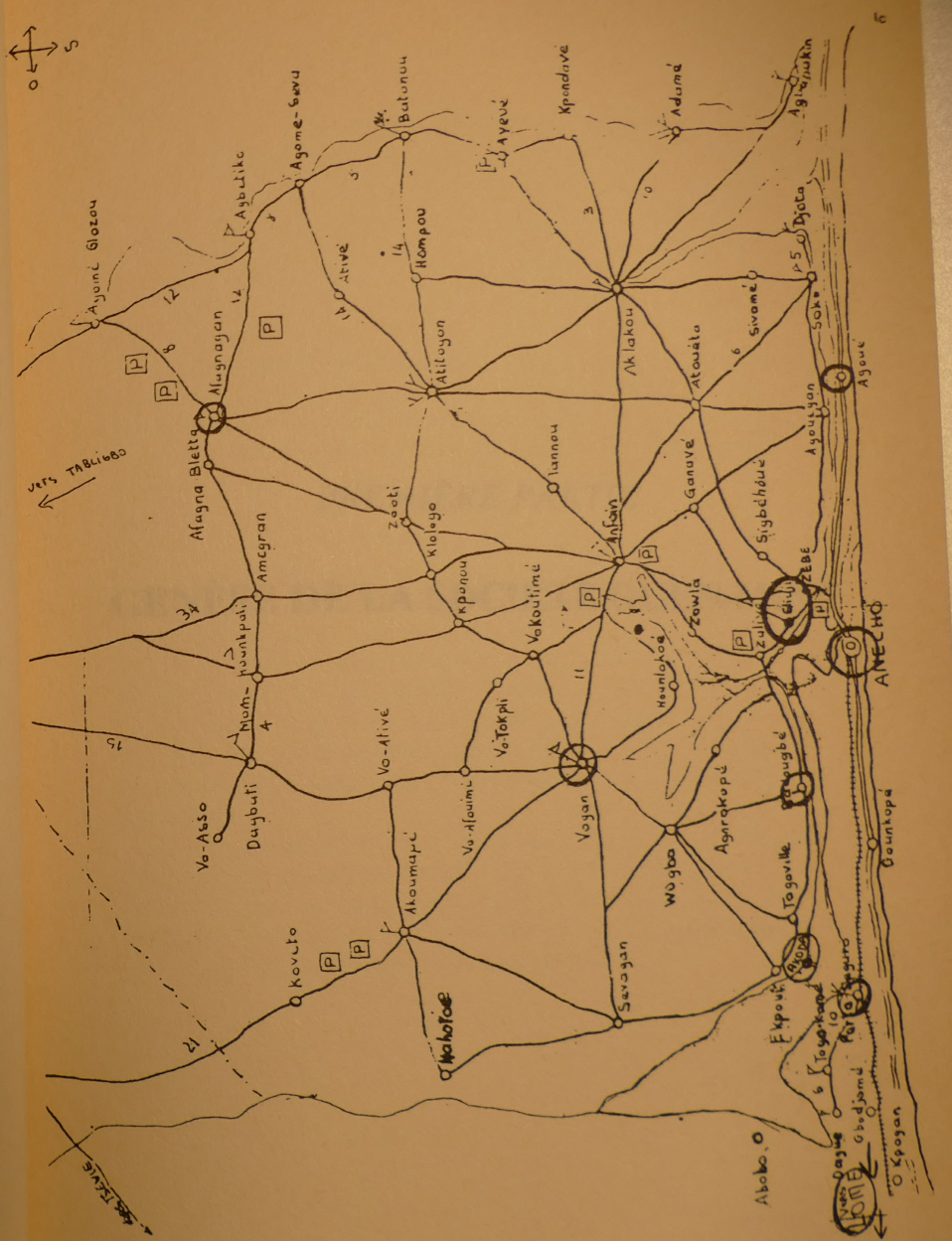
Projet de réfection ou de création de nouvelles routes en terre

Distance approximative entre deux points

Pont à construire ou à refaire

Ancienne ligne de chemin de fer dite « des cocotiers »

Lieux où j'ai vécu



PREMIÈRE PARTIE

GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ GUEN-MINA

PREMIÈRE PARTIE

GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ GUEN-MINA

Il est communément admis que tous les peuples traditionnels tirent leur force de leur religion. Partant de là, l'Afrique du Sud du Sahara où foisonnent des milliers d'ethnies malgré la grave mutation qui s'opère devant nos yeux, reste résolument attachée à ses rites qui grâce à la tradition orale se transmettent de génération en génération. Si faute de documents écrits, on a peine à parler de l'histoire lointaine des peuples africains, le processus religieux traditionnel, par son caractère fortement conservateur, peut être observé comme un sérieux facteur explicatif du passé des peuples noirs.

Convertis aux religions étrangères, les Guen-Mina du Sud-Togo continuent en grande partie à croire aux valeurs des cultes ancestraux et à les respecter. Ces religions apparaissent comme un phénomène socio-culturel. Chacun est tenu solidement lié par une chaîne morale à l'unité sociale du groupe.

Avant de parler de la religion ancestrale de cette société, je dois donner quelques détails sur son histoire qui est celle de sa migration ; or, nous verrons que ce peuple qui a émigré a emporté avec lui ce sur quoi repose la cohésion et la vitalité de son groupe : ses dieux et ses ancêtres.

I

ORIGINE LOINTAINE

L'origine des différentes ethnies qui peuplent le Golfe du Bénin est encore mal connue, car les documents sont rares et ne remontent qu'à la seconde partie du XVIe siècle. J'ai donc été amenée à traiter l'histoire en me basant principalement sur les traditions recueillies à diverses époques par des voyageurs, commerçants, missionnaires, explorateurs...

Les traditions yoruba indiquent que c'est la métropole d'Ifé, capitale religieuse de tout le pays Yoruba, qui doit être considérée comme le centre commun de dispersion de la plupart des populations comprises entre le Niger et la Volta.

Avant tout, il faut se reporter à l'ancien empire du Bénin dont la capitale fut l'actuelle Benin City, au nord de l'empire, au royaume d'Oyo, dont la capitale politique fut Abeokuta et la capitale religieuse Ifé.

Les migrations qui peuplèrent toute la région à l'Ouest du royaume (Dahomey, Togo, Gold-Coast) seraient parties des régions de l'Ogou (fleuve du Nigeria), et les populations Ga d'Accra, Fanti et Ashanti du Ghana, ainsi que les Ewe du Togo, les Fon du Dahomey, disent faire partie de cette migration.

Les migrations se sont poursuivies pendant des siècles et ne se sont arrêtées qu'avec l'arrivée des Européens. La migration africaine est, en général, prudente et circonspecte ; les déplacements se font par familles étendues, par clans, parfois par classes d'âge. Les Ga arrivèrent certainement dans la plaine d'Accra par vagues successives. Une fois regroupés dans la plaine, ils se heurtèrent aux Akan qui avaient atteint

de pouvoir et les divers groupes durent se séparer et se répan
dans la région d'Accra. Chacun des groupes choisit une petite
montagne et s'installa, vivant indépendamment des autres.

Le terme Ga, dont la déformation est devenue Guen, sert
donc à désigner la population de la région d'Accra, c'est-à-
dire l'ensemble des lignages qui à la suite de certaines
circonstances ont dû quitter cette région d'Accra pour venir
s'installer sur les bords du Gbada (fleuve près de Glidji) au
Togo.

Ce peuple constitua à Accra le royaume de « Guenygbo »
qui atteignit son apogée sous le règne d'Okan-Kwe (1610-
1660).

Devant faire face à ses voisins particulièrement puissants,
il se développa un sentiment d'unité, des alliances entre les
montagnes se tissèrent. Les liens se resserrèrent à partir de la
fin du XVIIe siècle pour mieux résister aux nombreux raids des
Akan.

A partir de ce moment-là, les Ga s'organisèrent politiquement
et militairement. Les structures de leur nouvelle organisation
étaient en partie calquées sur celles de leurs voisins ennemis,
les Akan. Ils s'adonnèrent à la traite des esclaves au détriment
de l'agriculture et de la pêche, sous l'influence des Européens
installés sur la côte.

A cette époque, la côte d'Or était caractérisée par deux
commerces en pleine expansion : celui de l'or et des esclaves.
L'arrivée des premiers Portugais sur cette côte daterait de
1471, et leur installation à Sao Jorge da Mina, précéda la
venue de citoyens hollandais, anglais, suédois, danois,
français. Afin d'être mieux protégés contre les attaques
incessantes des autres nations de leur continent qui convoitaient
les mêmes lieux, les nouveaux arrivants construisirent des
forts le long du littoral. L'installation des Européens sur la
côte dite « des esclaves » a d'abord eu pour origine la découverte
de l'or, le commerce des esclaves a suivi ; mais d'autres
richesses ont fait aussi leur apparition : l'ivoire, les produits
agricoles, les textiles. Le fait historique le plus important est
que c'est l'or qui a donné le premier l'essor du commerce
côtier ; c'étaient les royaumes de l'intérieur qui étaient les
premiers producteurs.

Au XVIIe siècle, une nouvelle nation, celle des Akwamu,
s'était installée juste au nord d'Accra et à l'issue d'une série
d'offenses mutuelles, leur déclara bientôt la guerre. Les

Ga furent battus car leurs chefs de guerre manquaient de la
conviction nécessaire pour remporter la victoire (Okan-Kwe,
leur roi, était considéré comme un tyran par son peuple). Il
aurait hérité cette tyrannie de sa mère Dédé-Akaï dont les Ga
se débarrassèrent en l'enterrant vivante à cause de sa cruauté
à l'égard de ses sujets. On raconte qu'elle prétendait qu'on lui
tressât des cordes avec de l'argile et qu'elle fit tuer tous les
vieux du royaume. Le royaume d'Accra était affaibli depuis
quelques années par des conflits internes et ne put résister à
cette importante offensive de l'armée Akwamu.

Les Akwamu avaient étendu leur pouvoir sur Accra, en
soumettant les Ga, et cette guerre tribale, qui dura vingt ans,
opposant les Ga aux Akwamu et Ashanti se solda par une
défaite pour le peuple Ga. Les Akwamu abattirent la puissance
des Ga par la bataille d'Ayawaso, le 20 juin 1660. Devant le
désastre, Okan-Kwe trahi par ses sujets, abandonné par ses
guerriers, se suicida le même jour. C'est alors que commença
l'exode d'une grande partie du peuple Ga qui fut contraint de
s'exiler vers l'Est pour former un nouveau royaume, celui de
Glidji.

On raconte dans la région de Glidji que la circoncision
d'un prince Ashanti a été l'origine de cette guerre tribale :

« Les Ashanti et Akwamu ne pratiquaient pas la circoncision
des mâles ; mais ce rite était obligatoire chez les Ga d'Accra.
Un jour, une princesse Ga fut demandée en mariage par un
prince Ashanti. Le premier enfant du couple, un garçon, fut
emmené dans sa famille maternelle, où il fut élevé selon la
coutume Ga. Le jeune prince grandit donc auprès de ses
oncles maternels qui devaient faire son éducation. Prince de
sang, il devait participer aux rites sacrés de la cour. Mais
la tradition interdisait à tout incirconcis de pénétrer dans
les sanctuaires. Pour qu'il accèdât aux lieux saints, le petit
prince fut circoncis par ses oncles. A l'âge nubile, il fut
ramené chez ses parents à Kumassi. C'est alors qu'on s'aperçut
qu'il avait subi l'opération de circoncision. Les princes Ashanti
interrogèrent les parents, qui n'étaient pas au courant de
l'opération. Les Ashanti réclamèrent que le morceau de
prépuce soit recollé au gland, ce qui était impossible. Ce fut la
cause de la guerre. Les Ashanti attaquèrent tout de suite ; les
Ga ripostèrent. Mais les ennemis, mieux armés et plus entraînés,
prirent bientôt l'avantage. Ils arrivèrent aux portes d'Accra.
Le roi d'Accra se suicida. Les princes décidèrent de fuir avec
le trône royal, pour le soustraire aux Ashanti et pour échapper

la côte avant eux. Des conflits éclatèrent, liés à des questions de pouvoir et les divers groupes durent se séparer et se répartir dans la région d'Accra. Chacun des groupes choisit une petite montagne et s'installa, vivant indépendamment des autres.

Le terme Ga, dont la déformation est devenue Guen, sert donc à désigner la population de la région d'Accra, c'est-à-dire l'ensemble des lignages qui à la suite de certaines circonstances ont dû quitter cette région d'Accra pour venir s'installer sur les bords du Gbada (fleuve près de Glidji) au Togo.

Ce peuple constitua à Accra le royaume de « Guenygbo » qui atteignit son apogée sous le règne d'Okan-Kwe (1610-1660).

Devant faire face à ses voisins particulièrement puissants, il se développa un sentiment d'unité, des alliances entre les montagnes se tissèrent. Les liens se resserrèrent à partir de la fin du XVIIe siècle pour mieux résister aux nombreux raids des Akan.

A partir de ce moment-là, les Ga s'organisèrent politiquement et militairement. Les structures de leur nouvelle organisation étaient en partie calquées sur celles de leurs voisins ennemis, les Akan. Ils s'adonnèrent à la traite des esclaves au détriment de l'agriculture et de la pêche, sous l'influence des Européens installés sur la côte.

A cette époque, la côte d'Or était caractérisée par deux commerces en pleine expansion : celui de l'or et des esclaves. L'arrivée des premiers Portugais sur cette côte daterait de 1471, et leur installation à Sao Jorge da Mina, précéda la venue de citoyens hollandais, anglais, suédois, danois, français. Afin d'être mieux protégés contre les attaques incessantes des autres nations de leur continent qui convoitaient les mêmes lieux, les nouveaux arrivants construisirent des forts le long du littoral. L'installation des Européens sur la côte dite « des esclaves » a d'abord eu pour origine la découverte de l'or, le commerce des esclaves a suivi ; mais d'autres richesses ont fait aussi leur apparition : l'ivoire, les produits agricoles, les textiles. Le fait historique le plus important est que c'est l'or qui a donné le premier l'essor du commerce côtier ; c'étaient les royaumes de l'intérieur qui étaient les premiers producteurs.

Au XVIIe siècle, une nouvelle nation, celle des Akwamu, s'était installée juste au nord d'Accra et à l'issue d'une série d'offenses mutuelles, leur déclara bientôt la guerre. Les

Ga furent battus car leurs chefs de guerre manquaient de la conviction nécessaire pour remporter la victoire (Okan-Kwe, leur roi, était considéré comme un tyran par son peuple). Il aurait hérité cette tyrannie de sa mère Dédé-Akaï dont les Ga se débarrassèrent en l'enterrant vivante à cause de sa cruauté à l'égard de ses sujets. On raconte qu'elle prétendait qu'on lui tressât des cordes avec de l'argile et qu'elle fit tuer tous les vieux du royaume. Le royaume d'Accra était affaibli depuis quelques années par des conflits internes et ne put résister à cette importante offensive de l'armée Akwamu.

Les Akwamu avaient étendu leur pouvoir sur Accra, en soumettant les Ga, et cette guerre tribale, qui dura vingt ans, opposant les Ga aux Akwamu et Ashanti se solda par une défaite pour le peuple Ga. Les Akwamu abattirent la puissance des Ga par la bataille d'Ayawaso, le 20 juin 1660. Devant le désastre, Okan-Kwe trahi par ses sujets, abandonné par ses guerriers, se suicida le même jour. C'est alors que commença l'exode d'une grande partie du peuple Ga qui fut contraint de s'exiler vers l'Est pour former un nouveau royaume, celui de Glidji.

On raconte dans la région de Glidji que la circoncision d'un prince Ashanti a été l'origine de cette guerre tribale :

« Les Ashanti et Akwamu ne pratiquaient pas la circoncision des mâles ; mais ce rite était obligatoire chez les Ga d'Accra. Un jour, une princesse Ga fut demandée en mariage par un prince Ashanti. Le premier enfant du couple, un garçon, fut emmené dans sa famille maternelle, où il fut élevé selon la coutume Ga. Le jeune prince grandit donc auprès de ses oncles maternels qui devaient faire son éducation. Prince de sang, il devait participer aux rites sacrés de la cour. Mais la tradition interdisait à tout incirconcis de pénétrer dans les sanctuaires. Pour qu'il accèdât aux lieux saints, le petit prince fut circoncis par ses oncles. A l'âge nubile, il fut ramené chez ses parents à Kumassi. C'est alors qu'on s'aperçut qu'il avait subi l'opération de circoncision. Les princes Ashanti interrogèrent les parents, qui n'étaient pas au courant de l'opération. Les Ashanti réclamèrent que le morceau de prépuce soit recollé au gland, ce qui était impossible. Ce fut la cause de la guerre. Les Ashanti attaquèrent tout de suite ; les Ga ripostèrent. Mais les ennemis, mieux armés et plus entraînés, prirent bientôt l'avantage. Ils arrivèrent aux portes d'Accra. Le roi d'Accra se suicida. Les princes décidèrent de fuir avec le trône royal, pour le soustraire aux Ashanti et pour échapper

aux conséquences de la défaite : la servitude et l'esclavage. C'est ainsi que les princes d'Accra quittèrent leur royaume avec leurs sujets. Comme les ennemis Ashanti étaient à l'Ouest, les Ga allèrent vers l'Est. Ils emportèrent aussi leurs divinités : « Ata, Sakumo », « Mama Koley » et « Ata Kpesu » ainsi que des objets de culte.

Dans la région du Mono, une autre légende est contée :

« ...Une femme enceinte d'origine étrangère passe dans un village et les hommes engagent un pari sur le sexe de l'enfant porté par cette femme. Impatients de connaître le vainqueur du pari, les hommes éventrent la malheureuse. Cette mort doit être vengée. C'est la guerre. (La femme serait originaire du pays Akwamu...). Les Akwamu eurent beaucoup de mal à dominer la situation et finirent par demander de l'aide aux Ashanti ; ces derniers acceptèrent le pacte proposé par les Akwamu car ils convoitaient les terres de la côte afin de pouvoir dominer le commerce du sel... »

Les véritables motifs de cette guerre sont des conflits d'ordre économique qui seraient liés au désir des Akwamu de contrôler les routes commerciales et de négocier directement avec les Européens sans passer par les Ga qui constituaient un obstacle entre eux et les négriers. La richesse des Ga et leur influence dans la région furent au départ la cause de l'hostilité des Akwamu envers eux. Effectivement, l'importance économique d'Accra au XVIIe siècle comme plaque tournante et point d'aboutissement du commerce de l'or et des esclaves est attestée par le nombre relativement élevé des commerçants européens installés sur les lieux, qui se livraient à une âpre concurrence ; chacun voulait évincer l'autre pour obtenir le monopole de ce trafic à son seul profit. C'est dans ces conditions que le royaume a tourné son attention vers Accra, ne pouvant plus supporter sa position intermédiaire. Les Akwamu n'étaient pas des producteurs d'or, mais des guerriers. Leurs ambitions étaient de s'annexer les États côtiers et de contrôler la route du Sud, en même temps que de se constituer une réserve d'or à l'intérieur.

II

LES MIGRATIONS FONDAMENTALES

A la suite de la défaite des Ga en 1660, deux princes, Foli Bébé et Foli Hemazro, qui étaient frères de sang et princes de la famille royale Tougban, et appartenant au peuple Ga, suivis de leurs tantes, Ayélélio et Akue Ayéhum, quittèrent Accra, emportant avec eux, deux trônes royaux, l'un en ivoire, l'autre en ébène, symbole de puissance et de richesse. Selon la tradition, Foli Bébé et son frère furent les premiers à s'expatrier, entraînant avec eux une partie du peuple. Ils émigrèrent par voie de mer vers l'Est, vers la région d'Anécho au Togo. Ce fut la première migration : la migration des princes.

D'après les traditions orales, ils vinrent s'installer en septembre 1662 sur la côte togolaise où s'élève aujourd'hui le village de Goumoukope.

Foli Bébé fut couronné roi de Glidji et son frère alla fonder la localité de Zowla en vue de garder en lieu sûr les trônes que les Akwamu vainqueurs voulaient venir prendre.

La tradition ne dit pas pourquoi ils choisirent ce lieu ; le fait est qu'ils ne pouvaient qu'habiter à proximité de la mer principalement à cause de leurs divinités d'origine marine.

L'émigration Guen-Mina vers l'Est ne s'est pas faite en une seule fois ; c'est une longue suite de départs et d'arrivées que nous pouvons situer entre le suicide de Okan-Kwe le 20 juin 1660 et le départ de son fils et successeur Ashangmo en 1680.

Entre temps, les Ga restés à Accra avaient élu comme chef le prince Ashangmo qui poursuivit la lutte contre les Akwamu

aux conséquences de la défaite : la servitude et l'esclavage. C'est ainsi que les princes d'Accra quittèrent leur royaume avec leurs sujets. Comme les ennemis Ashanti étaient à l'Ouest, les Ga allèrent vers l'Est. Ils emportèrent aussi leurs divinités : « Ata, Sakumo », « Mama Koley » et « Ata Kpesu » ainsi que des objets de culte.

Dans la région du Mono, une autre légende est contée :

« ...Une femme enceinte d'origine étrangère passe dans un village et les hommes engagent un pari sur le sexe de l'enfant porté par cette femme. Impatients de connaître le vainqueur du pari, les hommes éventrent la malheureuse. Cette mort doit être vengée. C'est la guerre. (La femme serait originaire du pays Akwamu...). Les Akwamu eurent beaucoup de mal à dominer la situation et finirent par demander de l'aide aux Ashanti ; ces derniers acceptèrent le pacte proposé par les Akwamu car ils convoitaient les terres de la côte afin de pouvoir dominer le commerce du sel... »

Les véritables motifs de cette guerre sont des conflits d'ordre économique qui seraient liés au désir des Akwamu de contrôler les routes commerciales et de négocier directement avec les Européens sans passer par les Ga qui constituaient un obstacle entre eux et les négriers. La richesse des Ga et leur influence dans la région furent au départ la cause de l'hostilité des Akwamu envers eux. Effectivement, l'importance économique d'Accra au XVIIe siècle comme plaque tournante et point d'aboutissement du commerce de l'or et des esclaves est attestée par le nombre relativement élevé des commerçants européens installés sur les lieux, qui se livraient à une âpre concurrence ; chacun voulait évincer l'autre pour obtenir le monopole de ce trafic à son seul profit. C'est dans ces conditions que le royaume a tourné son attention vers Accra, ne pouvant plus supporter sa position intermédiaire. Les Akwamu n'étaient pas des producteurs d'or, mais des guerriers. Leurs ambitions étaient de s'annexer les États côtiers et de contrôler la route du Sud, en même temps que de se constituer une réserve d'or à l'intérieur.

II

LES MIGRATIONS FONDAMENTALES

A la suite de la défaite des Ga en 1660, deux princes, Foli Bébé et Foli Hemazro, qui étaient frères de sang et princes de la famille royale Tougban, et appartenant au peuple Ga, suivis de leurs tantes, Ayélefio et Akue Ayéhum, quittèrent Accra, emportant avec eux, deux trônes royaux, l'un en ivoire, l'autre en ébène, symbole de puissance et de richesse. Selon la tradition, Foli Bébé et son frère furent les premiers à s'expatrier, entraînant avec eux une partie du peuple. Ils émigrèrent par voie de mer vers l'Est, vers la région d'Anécho au Togo. Ce fut la première migration : la migration des princes.

D'après les traditions orales, ils vinrent s'installer en septembre 1662 sur la côte togolaise où s'élève aujourd'hui le village de Goumoukope.

Foli Bébé fut couronné roi de Glidji et son frère alla fonder la localité de Zowla en vue de garder en lieu sûr les trônes que les Akwamu vainqueurs voulaient venir prendre.

La tradition ne dit pas pourquoi ils choisirent ce lieu ; le fait est qu'ils ne pouvaient qu'habiter à proximité de la mer principalement à cause de leurs divinités d'origine marine.

L'émigration Guen-Mina vers l'Est ne s'est pas faite en une seule fois ; c'est une longue suite de départs et d'arrivées que nous pouvons situer entre le suicide de Okan-Kwe le 20 juin 1660 et le départ de son fils et successeur Ashangmo en 1680.

Entre temps, les Ga restés à Accra avaient élu comme chef le prince Ashangmo qui poursuivit la lutte contre les Akwamu

sans arriver à les soumettre. Ashangmo Dandjen servait comme régent à la cour d'Accra à l'époque où la domination Akwamu s'affirmait. Ce fut le seul souverain de Glidji dont les prouesses, la ruse et les victoires sont mentionnées par la tradition et les récits des Européens. Ce prince a fui son pays à la suite de sa condamnation pour meurtre et s'est réfugié chez le roi d'Abomey. Nommé général au « Danhome », il quittera le royaume Fon avec son armée après un désaccord entre le roi et lui. Poursuivi par les guerriers Fon, le prince dut livrer bataille sur le chemin de retour au Togo. Dans la suite seront incorporés des Fon et Houeda, dont l'apport à la culture Guen-Mina sera considérable.

Puis, les relations ne parvenant pas à s'améliorer entre les Akwamu et les Ga qui avaient préféré ne pas quitter leur patrie, de nouveaux immigrés vinrent peu à peu grossir le nombre des premiers à Glidji et ses environs. Ce fut la première migration terrestre ; la plus importante, car elle draina toutes les familles d'Accra : des Tougban, des La, des Nungo, des Akue, des Adangbe, etc... C'est aussi par elle que parvinrent à Glidji les divinités.

La deuxième vague d'émigrants fut rejointe quelques années plus tard par un groupe de Fanti. Ces Fanti arrivés d'El-Mina en Gold-Coast et conduits par leur chef Quam Dessu étaient également surnommés « Mina » et avaient la réputation d'être bons commerçants. Ils habitaient Kumassi (Gold-Coast) et s'étaient répandus vers le Sud, jusqu'à la côte, et mélangés aux émigrants Ga. (On pense qu'ils étaient déjà en Gold-Coast avant l'arrivée des Ga à Accra).

Le nom de « Mina » est un terme portugais. El-Mina veut dire la mine. C'était en effet un centre de mines d'or ; et la côte de l'Or, elle-même, doit son nom à cette précieuse poudre d'or qui se trouve dans la colonie. Ce mot désigne aussi une population d'origine Fanti, qui vivait dans les environs du Fort Saint-Georges d'El-Mina construit par les Portugais en 1482 sur la côte d'Or. A l'origine El-Mina était le nom d'une vieille cité du Ghana connue naguère sous le nom de Egoua. La ville d'El-Mina est située à l'embouchure d'un fleuve connu sous le nom de Gbegnan. Autrefois, ce cours d'eau était très riche en placers d'or et il semble que c'est cet or qui avait enrichi un grand nombre d'Européens et d'Arabes, qui avait fait donner le nom d'El-Mina ou la « mine » à la cité. Ce mot « Mina » servait donc à désigner cette population installée aux alentours du fort portugais Sao Jorge d'El-Mina, habile

dans l'art de pagayer ou de conduire les pirogues. Ils étaient pêcheurs et récoltaient les perles dans les fonds marins. Ce mot a été inventé par les négriers probablement pour distinguer les esclaves entre eux.

Après 1662, date de la fondation de Glidji, un natif d'El-Mina, connu nous le nom de Quam Dessou, conduisit la migration maritime venue d'El-Mina pour fonder la ville d'Anécho. Quam Dessu était un notable Fanti d'El-Mina ainsi qu'un commerçant et possédait beaucoup d'esclaves. Il avait d'après eux « la main dure ». Il commit de multiples forfaits qui mécontentèrent ses sujets : il demanda la mort de l'un d'eux. On jugea l'affaire et on décida que ce n'était pas le serviteur qui devait être mis à mort, mais le maître. Celui-ci étant roi de famille royale on ne pouvait le tuer et son impunité alluma la haine. Quam Dessu, pour échapper à leur vengeance, décida de fuir. Il s'embarqua avec quelques compagnons Fanti à bord de bateaux portugais se rendant à Grand-Popo (Togo) et à Ouidah (Dahomey) pour la traite des esclaves. Ces terres appartenaient au roi de Glidji, Foli Bébé. Quam Dessu fut accueilli avec bienveillance par Foli Bébé qui lui donna l'autorisation de s'établir entre la mer et la lagune. Il reçut les fonctions de chef de plage avec « l'autorisation d'y trafiquer ».

Il retournera dans son pays d'origine pour rassembler sa famille et ses amis. Tout ce monde se mettra en route par des exodes successifs. Tous ceux qui viennent se grouper autour de Quam sont des mécontents, des proscrits de toute la région d'El-Mina à Accra. Le climat d'insécurité qui régnait sur la Gold-Coast amena les Fanti à émigrer par petits groupes vers d'autres régions plus pacifiques et où ils pourraient exercer leurs activités tranquillement.

Une fois de retour en terre d'exil, Quam Dessu fit bâtir les premières cases en un lieu appelé « Agbodji » (la porte fortifiée). Leur agglomération fut appelée d'abord, « la case des Ané (car on les dénommait les « Ané d'El-Mina »), puis plus tard, par les Européens, » Petit-Popo.

C'est à partir de ce moment que la race Mina va se préciser et se développer.

III

IMPLANTATION

En réalité le vocable « Mina » désigne les habitants d'Anécho venus d'Égoua, mais dans le langage courant on désigne sous le nom de « Mina » tous les habitants de la région d'Anécho (de Lomé à Agoué).

A l'heure actuelle les vrais Mina sont les « Adjigo » et les « Johnson », car la branche Mina, tout comme les Guen, s'est intégrée des éléments étrangers au cours des déplacements de ses fondateurs ; mais c'est l'élément Fanti qui y domine.

Les Mina sont rejoints par les « La », originaires de Labadi près d'Accra, qui émigrèrent aussi, fondant au début du XIXe siècle avec l'autorisation du roi de Tado la localité d'Agbodrafo, appelée ultérieurement Porto-Seguro par les négriers portugais.

En conclusion cette société Guen-Mina comprend :

— Le groupe Ga de Gold-Coast, l'élément le plus important et le nerf moteur qui déclencha le processus.
— les alliés : La, Adangbe, Nungo, Akue, Gougblan, Akangban.
— les Anlo de Kéta.
— les Adja, anciens occupants du terrain.
— les Fanti de la région d'El-Mina.
— les anciens esclaves affranchis, de retour au pays, qui fondèrent la ville d'Agoué.
— Les Portugais qui restèrent et s'incorporèrent.

Ce terme « Guen-Mina » sert donc à désigner deux peuples d'origine complètement différente. Cette société est composée

de populations hétérogènes qui ont été obligées de cohabiter, et c'est à partir de cette hétérogénéité que naquit une société, les Guen-Mina, complètement différente de chaque élément qui la compose, tout en conservant certains traits. C'est ainsi que le peuplement de la région d'Anécho se fit. Ces hommes venus d'horizons divers ont amené avec eux leurs dieux, leurs façons de vivre, leurs habitudes qu'ils ont mis en commun. Les Guen, qui formaient la majorité des groupes, ont imposé leur marque et leur cérémonie de « Epe-Ekpé » qui est devenue la fête nationale de cette société.

Ces peuples d'origines différentes finiront par fusionner à la suite des contacts permanents qui s'établiront entre les deux groupes Guen et Mina ; mais dans l'ensemble, l'élément Ga prédomine, ainsi que son vocable qui sert à les déterminer, car le mot « Mina » n'est pas connu dans le vocabulaire indigène.

Le terme Mina a ensuite fait son chemin et a acquis ses lettres de noblesse auprès des sociétés européennes et plus tard dans l'administration coloniale. L'osmose des deux sociétés s'est effectuée au cours des siècles, non seulement à la suite de mariages successifs mais aussi par l'usage d'une langue commune, par l'établissement de coutumes identiques et enfin par une occupation de plus en plus communautaire du terroir.

La société Guen-Mina est composée de sept clans et sous-clans :

— les Tougan, clan de la famille royale de Glidji qui a toujours fourni les rois du pays. Ses sous-clans sont les Adangbé, les La, les Gougblan, les Nungo, les Akue.
— les Akangban, clan de la famille Lawson, qui ne possède pas de sous-clan.
— les Adjigo, d'origine fanti ; clan des anciens chefs de la plage d'Anécho et des percepteurs des droits d'octroi pour le compte des rois de Glidji. Ce clan a plusieurs sous-clans très compliqués et qui se distinguent par leurs us et cérémonies fétichistes.

A l'époque de la traite des Noirs, trois de leurs plages devaient connaître une certaine prospérité : Anécho, Porto-Seguro, et Agoué. Seule la ville d'Anécho a conservé actuellement une certaine notoriété par son rôle de chef-lieu.

Les Fanti avaient à Petit-Popo (Danhomey) un marché de piment, d'ivoire, et d'esclaves et avaient introduit de grandes

pirogues qui permettaient de mieux franchir la barre. La côte des Esclaves était d'accès difficile aux navires européens à cause de la barre ; aussi, les navires s'arrêtaient en haute mer faute de port ; les bateliers Fanti avaient pour tâche de décharger et charger les bateaux en huile de palme, or, ivoire et esclaves et de transporter sans risque les produits de la plage au bateau. Les bateaux s'arrêtaient au large de cette plage et le commerce fleurissait.

Les Mina fondèrent sur la côte d'autres localités telles que Anfoin, Aklaku, etc...

A Anécho, la traite des Noirs était florissante ; les Européens créèrent des comptoirs commerciaux à Agbodrafo, à Agoué et à Pla (Grand-Popo).

Les Guen par le biais de la traite se procurèrent des armes et de la poudre grâce auxquelles ils s'imposèrent à leur voisins Watchi moins organisés et moins armés qu'eux.

Les esclaves étaient amenés à l'arrière du pays vers le Mono et échangés là-bas par des gens de la côte contre du sel, de la poudre, des fusils, de l'étoffe ou de l'argent, et transportés sur la côte. Par ces transports, les gens de Glidji couvraient avant tout leurs propres besoins et le reste était livré à Lawson pour la vente aux commerçants européens. Les esclaves vendus étaient pour la plus grande part placés par leurs maîtres aux travaux des champs. Des esclaves étaient également employés par la cour royale comme serviteurs et gérants d'immeubles.

Le motif des ancêtres pour s'adonner au trafic des esclaves était le suivant : ils n'avaient pas de monnaie métallique, et lorsqu'ils achetaient un esclave, cela équivalait à avoir placé leur argent à la banque. « Si tu achètes un esclave et s'il engendre des enfants, ceux-là t'appartiennent ; ils cultivent tes champs et construisent tes maisons ».

Les professions principales étaient pêcheurs, paysans, forgerons, tisserands, prêtres et devins. Les gens vivaient au bord du rivage d'Anécho et aux alentours. Ils n'avaient pas de champs et ne s'occupaient que de commerce et de pêche. Les pêcheurs, tisserands et forgerons, ainsi que les prêtres et devins cultivaient leurs champs seulement pour garantir leurs propres besoins, tandis que les trafiquants étaient les seuls qui, en règle générale ne se livraient à aucune agriculture.

Les Guen-Mina occupent actuellement une étroite bande côtière qui s'étend de Porto-Seguro (agbodrafo) jusqu'à Grand-Popo (au Bénin). Les principaux points de densité

sont : Baguida, Agbodrafo, Badugbé, Akoda, Togoville, Glidji, Aneho, Agoué, Grand-Popo, Zalivé, Assoukopé.

Ce peuple a su conserver un fort particularisme culturel au milieu des populations Ewe, Watchi, Fon, Goun, etc... qui l'entourent. Ils s'étendirent rapidement sur toute la région environnante quasi désertique alors. Leur dynamisme et leur grande faculté d'adaptation et leurs contacts prolongés avec les Européens en ont fait des artisans et des commis très recherchés par le grand commerce et les diverses administrations européennes. A leur arrivée, ils noueront des alliances avec leurs voisins Ewe, Watchi, Anlo, Fon, etc... Alliances d'amitiés et alliances matrimoniales, car la majorité des fugitifs prirent femmes en terre d'exil. A peine furent-ils installés qu'ils recommencèrent la traite avec les négriers européens dont la majorité étaient leurs anciens clients.

DEUXIÈME PARTIE

STRUCTURE DE LA SOCIÉTÉ GUEN-MINA

Cette société, comme bien d'autres sociétés africaines a pour caractère fondamental la notion de communauté dont les racines se nourrissent au plus profond des traditions. Le groupe domine l'individu, lui dicte son devoir, mais en contrepartie, le protège et lui enlève presque toute responsabilité ; être membre d'un groupe apporte à l'homme la sécurité physique et la paix de l'esprit. La race noire a pu conserver ses caractères et les développer parce que la vie communautaire a existé et existe toujours. Le Guen-Mina n'existe pas en tant qu'individu ; il est avant tout membre d'un groupe et ses actes ne prennent de valeur pour le bien et pour le mal, que par la répercussion qui en découle pour la collectivité.

I

ORGANISATION SOCIALE

L'homme puise sa vie matérielle et spirituelle dans la concession où vit toute sa famille au sens étendu du terme. Le foyer abrite la case des morts, la demeure des divinités et surtout le fétiche de la sainte famille. On y pratique toutes les initiations importantes de l'individu et certaines fêtes ethniques. La famille constitue le premier lien social où il acquiert l'enseignement moral et spirituel qui lui permettra d'affronter la vie sociale extérieure. A son ombre, l'enfant apprend à vivre suivant la tradition ; les jeunes gens et les adultes observent les coutumes ancestrales, les vieillards meurent en remerciant les dieux de leur avoir accordé une nombreuse descendance. L'adulte qui a fondé une famille, tout imprégné de la formation spirituelle et physique qu'il a reçue, dans son enfance et au cours des initiations qu'il a subies, est prêt à jouer son rôle dans la collectivité dont il fait partie.

Les caractères fondamentaux du système de parenté

Le système classificatoire fait appel à un complément descriptif, pour faire la distinction entre les parents proches et les parents éloignés, placés dans la même catégorie. L'attitude et le comportement d'une personne envers un parent sont, en effet, déterminés non seulement par la catégorie à laquelle il appartient mais aussi par le degré de parenté. L'étude de

la nomenclature des termes de parenté en usage chez les Guen-Mina, fait ressortir d'importantes indications sur la structure du système social. Le critère d'âge intervient dans la classification des catégories ; l'ordre des naissances est à la base de toutes les hiérarchies claniques. Les hommes âgés donnent des ordres à n'importe qui autour d'eux sauf aux hommes de leur âge ou plus âgés qu'eux ; les femmes âgées agissent de même envers les autres femmes qui les entourent et ne commandent aux enfants de sexe masculin que s'ils sont très jeunes. Hommes et femmes d'âge moyen se comportent à l'égard des plus jeunes de la même manière que leurs aînés se comportent envers eux, cela toujours selon le rang que chacun occupe dans l'ordre des naissances, dans l'échelle des âges ; en somme n'importe qui peut donner des ordres à un plus jeune que lui, à condition qu'il soit du même sexe ; les hommes ont autorité sur leurs épouses et en général sur les femmes autour d'eux à condition qu'elles soient moins âgées qu'eux. Il n'y a pas de distinction entre cousins parallèles (enfants des frères du père et des sœurs de la mère) et les cousins « croisés » (enfants des frères de la mère et des sœurs du père), ni entre les neveux et les nièces. Le Guen-Mina classe les enfants de ses frères et de ses sœurs avec les siens, ceci est un reflet du caractère égalitaire de cette société.

La nomenclature parentale est l'expression d'un système familial et matrimonial et indique le comportement social à l'intérieur des catégories qu'elle a constituées... Au système des appellations correspond donc un système des attitudes ; celles-ci gravitent autour de deux pôles : autorité et affection.

Le chef de famille est celui que l'ancienneté et le choix des membres influents de cette famille désignent. Il jouit d'une grande autorité et est entouré de respect ; il règne sur ses frères, leurs enfants et leurs petits-enfants ; il intervient dans les querelles pour y apporter la conciliation. Il conserve les traditions familiales ; il fait sentir son influence dans les mariages ; si les époux ne tiennent pas compte du veto du chef de famille, ils risquent d'être rejetés par la famille entière. Sa préoccupation est de maintenir l'ordre au sein de sa famille, ainsi que de veiller sur les biens familiaux.

Le droit d'aînesse prime sur le droit de paternité ; le grand-oncle a plus d'autorité sur les enfants de son frère que son frère lui-même, qui est pourtant leur père, mais a l'inconvénient d'être un cadet. Cet oncle se nomme « atavi » (le respectable petit père). La même chose a lieu du côté des femmes : la

tante aînée est dénommée « navi » (respectable petite mère). A la tête de chaque famille, il y a le « tobge » (chef suprême) puis les « atavi », les aînés de ces générations. Dans cette société, le pouvoir est confié aux hommes bien que les femmes soient très influentes dans les conseils et écoutées par les « fio » (rois). Tous les faits historiques sont relatés aux enfants par les « tasivi » (petite tante paternelle) et « tasiga » (grande tante paternelle).

La société Guen-Mina est patrilinéaire ; c'est la règle qui détermine dans quelle lignée se comptent les liens de sang. Le critère d'appartenance est uniquement le fait d'être descendant reconnu du fondateur du clan. Les ancêtres de la même souche sont membres du clan autant que les vivants. Tout individu qui en fait partie doit considérer les membres de celui-ci comme ses parents et se comporter vis-à-vis d'eux en conséquence. C'est la filiation qui va de suite situer le personnage. Le lignage paternel est un groupe clos, uni à partir d'un aïeul commun autour duquel s'organise le culte des ancêtres. Le clan et le lignage sont des entités sociales qui doivent être conservées, pour assurer leur extension et leur descendance. Clan et lignage sont structurés selon les mêmes principes mais ils diffèrent comme groupe social en ce sens que le second ne comprend que les membres de la lignée vivant à un moment donné. La distinction entre clan et lignage est que, dans un lignage, chaque membre peut prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son lignage par l'existence d'un ancêtre commun, alors que cela est impossible dans un clan.

Dans cette société la résidence est patrilocale : l'épouse vient vivre dans le lignage de son mari.

Le rattachement à un lointain ancêtre commun constituait autrefois un empêchement au mariage, mais aujourd'hui, les coutumes ne sont pas aussi sévères pour les interdictions fondées sur la parenté. Elles ne concernent plus que la famille toute proche. Entre parents en ligne directe, entre frères et sœurs, entre demi-frères, le mariage est rigoureusement prohibé ; même chose entre oncles et nièces, tantes et neveux. Aujourd'hui, ce n'est plus l'observance de cette règle qui régit les unions au niveau du cousinage, mais plutôt le critère d'appréciation de la « belle-famille » ; celle-ci doit être composée de « gens bien ».

La pluralité d'épouses n'est pas seulement une source de production mais aussi un signe de prospérité et de prestige ;

la nomenclature des termes de parenté en usage chez les Guen-Mina, fait ressortir d'importantes indications sur la structure du système social. Le critère d'âge intervient dans la classification des catégories ; l'ordre des naissances est à la base de toutes les hiérarchies claniques. Les hommes âgés donnent des ordres à n'importe qui autour d'eux sauf aux hommes de leur âge ou plus âgés qu'eux ; les femmes âgées agissent de même envers les autres femmes qui les entourent et ne commandent aux enfants de sexe masculin que s'ils sont très jeunes. Hommes et femmes d'âge moyen se comportent à l'égard des plus jeunes de la même manière que leurs aînés se comportent envers eux, cela toujours selon le rang que chacun occupe dans l'ordre des naissances, dans l'échelle des âges ; en somme n'importe qui peut donner des ordres à un plus jeune que lui, à condition qu'il soit du même sexe ; les hommes ont autorité sur leurs épouses et en général sur les femmes autour d'eux à condition qu'elles soient moins âgées qu'eux. Il n'y a pas de distinction entre cousins parallèles (enfants des frères du père et des sœurs de la mère) et les cousins « croisés » (enfants des frères de la mère et des sœurs du père), ni entre les neveux et les nièces. Le Guen-Mina classe les enfants de ses frères et de ses sœurs avec les siens, ceci est un reflet du caractère égalitaire de cette société.

La nomenclature parentale est l'expression d'un système familial et matrimonial et indique le comportement social à l'intérieur des catégories qu'elle a constituées... Au système des appellations correspond donc un système des attitudes ; celles-ci gravitent autour de deux pôles : autorité et affection.

Le chef de famille est celui que l'ancienneté et le choix des membres influents de cette famille désignent. Il jouit d'une grande autorité et est entouré de respect ; il règne sur ses frères, leurs enfants et leurs petits-enfants ; il intervient dans les querelles pour y apporter la conciliation. Il conserve les traditions familiales ; il fait sentir son influence dans les mariages ; si les époux ne tiennent pas compte du veto du chef de famille, ils risquent d'être rejetés par la famille entière. Sa préoccupation est de maintenir l'ordre au sein de sa famille, ainsi que de veiller sur les biens familiaux.

Le droit d'aînesse prime sur le droit de paternité ; le grand-oncle a plus d'autorité sur les enfants de son frère que son frère lui-même, qui est pourtant leur père, mais a l'inconvénient d'être un cadet. Cet oncle se nomme « atavi » (le respectable petit père). La même chose a lieu du côté des femmes : la

tante aînée est dénommée « navi » (respectable petite mère). A la tête de chaque famille, il y a le « tobge » (chef suprême) puis les « atavi », les aînés de ces générations. Dans cette société, le pouvoir est confié aux hommes bien que les femmes soient très influentes dans les conseils et écoutées par les « fio » (rois). Tous les faits historiques sont relatés aux enfants par les « tasivi » (petite tante paternelle) et « tasiga » (grande tante paternelle).

La société Guen-Mina est patrilinéaire ; c'est la règle qui détermine dans quelle lignée se comptent les liens de sang. Le critère d'appartenance est uniquement le fait d'être descendant reconnu du fondateur du clan. Les ancêtres de la même souche sont membres du clan autant que les vivants. Tout individu qui en fait partie doit considérer les membres de celui-ci comme ses parents et se comporter vis-à-vis d'eux en conséquence. C'est la filiation qui va de suite situer le personnage. Le lignage paternel est un groupe clos, uni à partir d'un aïeul commun autour duquel s'organise le culte des ancêtres. Le clan et le lignage sont des entités sociales qui doivent être conservées, pour assurer leur extension et leur descendance. Clan et lignage sont structurés selon les mêmes principes mais ils diffèrent comme groupe social en ce sens que le second ne comprend que les membres de la lignée vivant à un moment donné. La distinction entre clan et lignage est que, dans un lignage, chaque membre peut prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son lignage par l'existence d'un ancêtre commun, alors que cela est impossible dans un clan.

Dans cette société la résidence est patrilocale : l'épouse vient vivre dans le lignage de son mari.

Le rattachement à un lointain ancêtre commun constituait autrefois un empêchement au mariage, mais aujourd'hui, les coutumes ne sont pas aussi sévères pour les interdictions fondées sur la parenté. Elles ne concernent plus que la famille toute proche. Entre parents en ligne directe, entre frères et sœurs, entre demi-frères, le mariage est rigoureusement prohibé ; même chose entre oncles et nièces, tantes et neveux. Aujourd'hui, ce n'est plus l'observance de cette règle qui régit les unions au niveau du cousinage, mais plutôt le critère d'appréciation de la « belle-famille » ; celle-ci doit être composée de « gens bien ».

La pluralité d'épouses n'est pas seulement une source de production mais aussi un signe de prospérité et de prestige ;

font que l'enfant, dans bien des cas, n'est plus un facteur de production mais seulement un élément de consommation. La présente évolution économique et la mentalité des jeunes tendent à la réduction de la polygamie.

Les règles familiales

Avant son mariage, la femme est soumise à l'autorité de sa propre famille ; après son mariage, elle est soumise à son mari et à travers lui à la famille de celui-ci. Elle n'échappe pourtant pas complètement au lignage paternel ; son père peut continuer à exercer sur elle un droit de contrôle. Elle cohabite avec son mari et lui doit obéissance et fidélité, aide et assistance. Elle dispose elle-même de son budget, qu'elle s'est constitué par son commerce ; maris et femmes ont des caisses distinctes. La femme bénéficie très tôt d'une grande liberté économique et financière.

Vis-à-vis des enfants l'autorité du père est absolue ; l'enfant est sous l'autorité de toutes les grandes personnes de la maisonnée ; le fils aîné a autorité sur les autres enfants et remplace le père ; la formation des enfants incombe essentiellement au mari, l'épouse étant chargée de la garde des petits enfants et de l'éducation ménagère des fillettes ; elle n'a en principe aucun droit sur les enfants. L'éducation ménagère et commerciale des fillettes commence dès le bas âge ; leur mère cherche de suite à les associer à des activités commerciales et économiques. L'apprentissage des enfants est donc précoce ; parfois pour rendre celui-là plus efficace, l'un ou l'autre des enfants est confié à un oncle, à une tante, où à une famille alliée. La réciprocité est alors de bon ton. Élevés à droite et à gauche, tantôt auprès de la mère ou d'un oncle, ou d'une tante ou d'une grand-mère, au hasard des circonstances et des caprices, les enfants grandissent bien souvent sans qu'on s'occupe d'eux, autrement que pour leur demander quelques services domestiques : balayage, courses, marchés, menus travaux. En cas de divorce les enfants vont au mari puisqu'ils appartiennent à la famille de celui-ci.

Dans la société africaine, l'individu seul, isolé, n'a pas de réalité sociale. La famille ou le groupe est à la base de l'organisation sociale, c'est une véritable cellule organique. Cette conscience d'être lié au groupe donne à l'individu

l'assurance et la dignité ; il agit toujours avec prudence, car si ses fautes étaient connues par la collectivité, celle-ci le rejetterait ; s'il veut avoir la considération de chacun, il lui faut à son tour respecter les membres du groupe auquel il appartient, aussi dès son enfance on lui apprend la politesse. Très tôt, il est dirigé vers l'accomplissement de tâches sociales. Sa conscience dépend entièrement de celle du groupe, laquelle est dominée par le sentiment religieux. L'individu est habitué à suivre des règles mentales qui, dans ce groupe, représentent l'unité religieuse.

Dans la notion de groupe, il y a plusieurs règles fondamentales à respecter ; ce sont des règles de morale qui ont été déterminées par les anciens ou ancêtres qui veillent à ce qu'elles soient respectées. Elles consistent en une série d'interdictions ou de défenses, dont la transgression, irritant les ancêtres, amène la mort, la maladie, la sécheresse, la stérilité, la famine. C'est une morale de survie, de protection individuelle ou collective ; le respect de ses prescriptions peut être considéré comme un moyen de conserver et d'accroître la force vitale de l'individu et de la collectivité. Les nombreux devoirs et défenses religieux et magiques au milieu desquels se meut l'Africain nous paraissent souvent n'être que des fardeaux et des obstacles. Lui pourtant n'a pas ce sentiment ; chaque charme qu'il acquiert, chaque tabou qu'il doit observer, chaque présage auquel il doit être attentif, les dieux qu'il a à servir, les ancêtres qu'il doit vénérer, l'oracle dont il doit obtenir le consentement : toutes ces choses sont comme un vêtement protecteur dont il se drape. Chacune d'elles lui donne plus de confiance en lui-même et l'attention qu'il leur voue n'est pas une perte onéreuse de temps mais bien une réassurance et une satisfaction, car il apprend à surmonter ses craintes.

Le respect dû aux anciens

C'est l'âge qui détermine tout, parce qu'il est synonyme d'expérience, de vie, donc de sagesse.

C'est sur le Conseil des anciens que repose le plus souvent toute l'organisation sociale et politique du groupe, du clan, de la tribu. Toutes les idées et activités sont imprégnées de la tradition, du respect dû à l'ancien, ou à l'ancêtre tribal. L'autorité du chef ne peut avoir de réalité que s'il est le représentant désigné du fondateur de la chefferie qui lui

transmet son caractère magico-religieux. Le chef ou l'ancien a le devoir de garder la loi et les pouvoirs magiques, il est le symbole vivant de l'unité du groupe ; de plus, il offre des sacrifices aux dieux et aux ancêtres. C'est parce qu'il est le gardien de ces pouvoirs magiques que sa personne est revêtue de sainteté. Le trait dominant dans la formation politique du Guen-Mina, c'est le maintien du conservatisme religieux.

Dans cette société, l'individu n'existe pas comme tel, il appartient à un groupe et c'est ce groupe social qui lui impose ses lois et qui guide ses pas. Dans la tradition de cette société, la politesse et le respect de toute personne plus âgée que soi sont les qualités premières que la société exige de ses membres dès leur plus tendre enfance. Toute personne très âgée a droit à des égards particuliers ; les vieux sont écoutés et leurs conseils sont inviolables.

Les règles de sagesse

Le contrôle de soi est une obligation ainsi que l'esprit d'assistance et de solidarité. C'est dans le folklore que l'on retrouve la manifestation la plus nette de la sagesse africaine. Le moyen de véhiculer cette sagesse est la parole ; la civilisation africaine procède avant tout du verbe. Les proverbes donnent la preuve d'un pouvoir d'observation remarquable, allié à l'humour et parfois au sarcasme ; l'épopée le plus souvent est liée aux ancêtres. La structure de parenté est constituée par tous les descendants d'un ancêtre commun qui remonte à plusieurs générations. L'appartenance à une même famille se révèle du fait qu'on y observe les mêmes interdits, ceux que l'ancêtre a légués. Le représentant de cet ancêtre est le chef de lignage (le plus âgé des membres hommes) ; c'est lui le père par excellence de tous les membres qui y naissent, le protecteur des épouses qui y entrent, le juge des différends qui peuvent surgir, le responsable de la répartition des terrains communs au lignage. Tous les membres du lignage le respectent comme étant l'autorité la plus forte. En contrepartie, ils sont assurés d'une protection constante dans toutes les difficultés graves.

Les lignages

Les structures politiques traditionnelles se composent de variantes suivant les familles princières rivales ; cette absence d'unité dérive de l'origine même de la société, composée d'un amalgame de lignages. Les villes de Glidji et d'Anécho sont formées de plusieurs clans différents, composés chacun de plusieurs lignages. Chaque clan regroupe tous les lignages issus d'un même ancêtre royal ou mythique, de telle sorte qu'ils forment des entités au sein de la société.

Les Guen-Mina se composent de sept clans ; chaque clan regroupe avant tout les descendants d'origine Ga et Fanti qui émigrèrent dans la région de Glidji en plusieurs vagues successives sous la pression des Akwamu. Ces clans sont segmentés en plusieurs lignages ou sous-clans appelés « Ako ». Généralement, chaque clan possède souvent un domaine qui lui est propre ; il a sa propre tradition, ses propres interdits, ses rites qui diffèrent des autres clans, et pourtant, les traditions des différents clans s'enchaînent. On ne peut parler d'une séparation stricte entre les différents clans ne serait-ce qu'à cause des liens de mariage. Chaque clan est caractérisé par une vie propre, centrée autour de certains traits spéciaux, tels que les différents prénoms propres aux lignages qui composent les différents clans, les tabous communs ou différents à chaque clan, les cultes voués à une divinité spéciale ou aux ancêtres communs.

Les noms

Une grande partie de la tradition historique consiste à expliquer les noms, à les interpréter étymologiquement. Le Guen-Mina a une très vague notion du passé ; il sait que certains noms sont le monopole d'un clan, que d'autres depuis longtemps sont conférés par ordre de naissance et d'autres encore, suivant le jour de naissance. Dans cette société, les noms et les prénoms sont d'une étonnante variété. Les trois plus importants sont le nom du jour de naissance « Dzigbenko », le nom particulier à un groupe « Kotanko », le nom religieux « Vodunko ».

Chaque membre de cette société possède ces trois noms. Rien qu'à l'énoncé d'un de ces noms, chacun sait situer soit l'appartenance lignagère précise du porteur du nom, soit le jour de sa naissance, soit son appartenance à tel ou tel vodu.

La diversité des prénoms explique les différentes origines des fractions composantes de ce peuple ; le nom tend à affirmer et à consolider le système des généalogies qui sert de repères chronologiques à l'histoire de la communauté.

Les noms individuels jouent un rôle extrêmement important, ils sont en quelque sorte la carte d'identité de la personne, l'expression de l'essence de l'individu. Connaître le nom de quelqu'un, c'est aussi connaître une partie de sa vie, son origine, sa divinité protectrice, sa situation au sein de sa famille ; mais encore détenir la clef permettant de l'attaquer par sorcellerie. Il n'est donc pas étonnant que certains noms restent secrets, surtout lorsqu'ils expriment un trait privé de la personnalité.

Le nom du jour de naissance est attribué en fonction du sexe et du jour de naissance. Il existe donc une nomenclature comprenant quatorze noms : sept pour les garçons et sept pour les filles. Ce procédé est d'origine Akan ; ce type de nom est d'une grande importance, car dans la religion Guen-Mina, à chaque jour de naissance et de la semaine correspond un « Kla » (une âme) : donc deux personnes nées un même jour de la semaine, même à des heures très différentes, recevront le même nom et, par conséquent, auront certaines affinités.

Principaux traits de caractère suivant les jours de la semaine :

Dimanche : fainéant
Lundi : travailleur, patient, flatteur
Mardi : moderne
Mercredi : impatient, rancunier, querelleur
Jeudi : patient, gentil, bon caractère
Vendredi : timide, têtu
Samedi : joyeux, patient

Ces noms caractérisent l'âme et le tempérament de la personne.

Les noms particuliers à un groupe ou lignagers sont à la base de l'entité Guen-Mina formée de lignages différents. Ils se retrouvent chez les lignages d'origine Ga, ceci permet de les distinguer des Fanti. Ils se portent dans un ordre chronologique basé sur l'alternance d'une génération sur deux. Tous les clans et sous-clans Guen-Mina possèdent chacun leurs noms obligatoires, masculins et féminins.

Les noms religieux seraient en étroite liaison avec le culte traditionnel des divinités. Certaines personnes sont appelées

au cours de leur vie à séjourner dans un couvent, afin d'y être initiées ; ces « élus » (car ils ont été choisis par les divinités) commencent alors une nouvelle vie. L'initiation transforme l'être qui, naturellement, devra changer de nom.

Rang de naissance	*Garçons*	*Filles*
1er enfant	FOLI	DEDE
2e enfant	KANYI	KOKOE
3e enfant	EKUE	AYELE
4e enfant	ASSIONGBON	AYOKO
5e enfant	TEKO	KAYI
6e enfant	ADAMA	CHOCHO
7e enfant	AYITE	POVI
8e enfant	AMAVI	AMELE
9e enfant	AYAYI	AMOKO

II

LE SYSTÈME RELIGIEUX

La cosmologie Guen-Mina

Alors que les philosophes occidentaux ont développé la notion de distinction des cultures par la connaissance des lois positives de la nature, la conception du monde de l'homme africain est différente. Le cosmos est un ensemble de forces que l'on peut capter, diriger, exploiter ou neutraliser par le canal de la religion. A partir de cette vérité, les Africains ont construit des systèmes où les techniques, l'art, la science, la naissance, la mort, le droit, la médecine... tout est combiné et exploité par l'homme, compte tenu des relations essentielles qui associent ces éléments. Ce sont des systèmes où dieu et la nature d'une part, l'homme d'autre part sont intimement mêlés.

D'après une légende locale, « l'homme aurait pour origine le ciel. Tout un groupe serait descendu de la voûte céleste au moyen d'une longue corde comme savent en fabriquer les vanniers avec les fibres. Cette corde se rompant sous leur poids, certains réussirent à gagner la terre et la peuplèrent, d'autres retournèrent aux cieux malgré eux ».

La conception cosmologique Guen-Mina est axée sur l'expérience d'une force vitale entraînant tout le cosmos dans ces cycles qui se renouvellent indéfiniment comme la perpétuelle renaissance du soleil. Cette expérience intense de vie cosmique réveille les sentiments religieux les plus profonds. Le point de départ en est la vénération pour le rapport génératif de père en fils. Les parents sont honorés au-dessus

de tout autre chose au monde, et les aînés participent aussi à ces égards de la part de leurs cadets. Le malheur le plus grand serait de mourir sans descendants.

L'homme préside au transfert des énergies vitales ; la plupart des peuples africains reconnaissent trois principes en l'homme :

- Le corps, support matériel transitoire.
- Le principe sensitif qui donne la vie ; c'est un fragment de l'énergie universelle dont la disparition entraîne la mort.
- Le principe spirituel et personnalisé, qui ne meurt pas mais persiste dans une existence propre. Il peut être capturé par d'autres forces ; d'où maladie, folie, mort. Les morts ne vivent pas mais existent et peuvent se réincarner. Les défunts sont moins heureux que les vivants mais ils sont plus puissants à condition que ceux-ci les entretiennent par certains rites.

Le surnaturel imprègne tout l'esprit du Guen-Mina et lui procure un sentiment de dévotion inébranlable. La vie d'ici-bas est remplie de forces invisibles des ancêtres, toujours présents aux côtés des vivants, prêts à leur venir en aide ou à les châtier. Il est du devoir des vivants de chercher à rétablir l'ordre harmonieux de la nature en se soumettant à la volonté des morts.

L'enfant qui vient au monde possède inévitablement en lui l'essence divine d'un ancêtre de sa lignée ; cette essence divine se nomme « Kla » (terme emprunté aux ancêtres d'Accra et qui évoque des idées de grandeur, de majesté, de richesse), et l'ancêtre reconnu devient le « Dzoto » (le père qui se réincarne) du nouveau-né.

Lorsqu'on arrive à découvrir qui est « Ego » de par son « Dzoto », on dit aux parents qui était ce « Dzoto », pour qu'ils sachent l'être à qui ils auront affaire. Au Togo, il y a un proverbe qui dit : « C'est un ancêtre qui a « pétri la terre » pour fabriquer la chair de l'enfant qui va naître ».

L'ancêtre participe à l'incarnation de l'enfant et le place sous son influence. Ce principe est appelé, « Amedzodzo ». Si l'enfant tombe constamment malade ou pleure la nuit, sans qu'on puisse le guérir, on dit alors qu'il cherche son « Dzoto ». Une consultation chez le devin permettra d'identifier l'ancêtre en cause et il conviendra de procéder à son intention à une cérémonie. Après avoir découvert le « Dzoto » du nouveau-né, un nom mystérieux est attribué à l'enfant ; ce nom n'est connu que du devin et des parents, car « nul n'a le droit

d'appeler l'enfant par ce nom cabalistique sous peine de déclencher la colère du « Dzoto ».

Le Guen-Mina est doué d'un corps placé sous plusieurs types d'influences : celle d'un ancêtre, celle de la terre, celle des planètes, celles des « Vodu ». Il est aussi doué d'une double vie et d'une double mort.

« Mawu », le dieu universel, a son double, « Lissa », qui est le principe masculin représentant l'Occident et le soleil. Il est figuré par le caméléon, qui rappelle les diverses colorations que prend chaque soir l'horizon à l'Ouest. « Mawu » le principe féminin représente l'Orient et la lune.

Le culte de « Lissa » fut importé à Abomey, l'ancienne capitale du Dahomey, par Na Wangélé, mère du roi Tégbéssou (1728-1775) ; les prières et les louanges de ce dieu sont faites en vieux « Nago » de la région de Doumé. « Lissa » et « Mawu » sont représentés par deux demi-calebasses fermées l'une sur l'autre ; Lissa est symbolisé par la moitié supérieure représentant la voûte céleste, qui touche par les bords de la terre identifiée par la moitié inférieure qui représente « Mawu ». Ils forment ensemble le couple créateur symbolisant la dualité ciel-eau. « Lissa » est surtout adoré chez les Yoruba.

Au-dessous de cette force suprême, il y a une foule de dieux qui sont en perpétuelle action dans le monde ; ils sont soit la personnalisation des forces de la nature, soit des esprits qui protègent le village, tel groupe humain, tel lignage, tel clan, tel individu, soit les ancêtres les plus anciens ; c'est à eux que s'adresse la religion. Dès son premier vagissement, le Guen-Mina, grâce au rituel qui préside à sa naissance, est mis en contact avec les dieux. Les classes d'âge qui le mèneront à l'état d'homme sont étroitement régies par la religion. Son mariage, les sociétés secrètes auxquelles il appartient, les maladies qu'il traverse et son propre enterrement, tout le ramène aux divinités, aux esprits, aux ancêtres, ces envoyés, ces agents du dieu suprême. Toutes les démarches gravitent autour d'une sphère religieuse dont le point d'attraction est le culte « vodu ». Le « vodu » est une forme très localisée de la religion traditionnelle africaine sur la côte du Bénin, c'est une religion très structurée et très dynamique.

Le culte des « vodu »

Dans cette société l'homme tend à communiquer avec le

monde invisible exactement de la même manière qu'il le fait avec ses prochains ; il s'adresse aux esprits comme à des personnes, pour solliciter leur intervention dans les événements de la vie quotidienne. Cette communication est provoquée par des moyens appropriés : sacrifices, culte, prière, rite, observation des tabous ; et les esprits eux-mêmes peuvent manifester leur présence par des « prises de possession » ou par des événements qu'ils déclenchent, soit pour avertir ou provoquer l'homme, soit pour lui obéir. La religion traditionnelle reconnaît dans cette société un être suprême, « Mawu », considéré comme le géniteur du monde. C'est un dieu lointain qui le plus souvent ne s'intéresse ni à la création ni à l'homme, la religion ne s'adresse jamais à lui.

Le « vodu » n'est pas seulement le composé d'une force, d'un être ou d'une chose, il comporte encore des époques, des faits et des lieux qui constituent sa légende, et sont autant de parties essentielles de sa nature... Il résume une pensée cosmologique et religieuse. Lorsque j'ai posé dans les villages Guen-Mina la question : « Qui est le vodu ? », on m'a répondu évasivement : « On ne l'a jamais vu, on ne le connaît pas...! Pourquoi veux-tu le savoir ? » (les anciens disent que ce sont des êtres originellement attachés à l'ethnie).

Les Guen-Mina n'appellent pas n'importe quoi « vodu », il faut que cela puisse répondre à des exigences d'ordre cosmologique en conformité avec la pensée des ancêtres. C'est ainsi que certains éléments de la nature sont appelés « vodu », tels que l'eau, le feu, le vent, le tonnerre (qui peuvent punir, noyer, foudroyer, celui qui n'a pas respecté les ordres du « vodu ») certaines plantes, herbes, pierres, certains animaux, certaines montagnes, sources et lagunes... On raconte « Qu'il y eut une époque au cours de laquelle « Mawu », le dieu suprême, habitait chez les hommes ; mais à un certain moment, las des querelles et des jalousies des hommes, il les quitta et se rendit dans un lieu lointain et secret, afin que les hommes ne puissent l'atteindre ; alors « Mawu » envoya les « vodu » parmi les hommes pour les surveiller ; il les laissa complètement maîtres du monde ; ce sont eux qui commandent maintenant. Mais avant toute cérémonie des « vodu », ils informent d'abord « Mawu », car c'est lui le premier ».

Les « vodu » sont donc les envoyés de « Mawu ». En fait ils ne rendent jamais compte à personne de ce qu'ils font et « Mawu » ne se donne pas non plus la peine de les conseiller

ou de juger leurs actions : il a pleine confiance en eux et sait qu'ils se débrouilleront tout seuls. C'est « Mawu » qui les a créés et il veut qu'ils soient les uniques responsables de ce qu'ils font. Le monde leur est confié et ils connaissent parfaitement les lois qui règlent leur attitude vis-à-vis des hommes et ont la connaissance de tout ce que les hommes doivent leur donner. Pour certains, ce sont des ancêtres héroïques dont le souvenir a marqué profondément la communauté et qui ont bénéficié d'un respect particulier qui s'est transformé en véritable admiration ; et, les clans, les tribus qui auraient reconnu l'authenticité de l'héroïsme de ces ancêtres apporteraient leur soutien ; les héros prendraient alors le visage de la divinité.

La religion traditionnelle Guen-Mina est constituée par plusieurs divinités qui dirigent et canalisent toute action humaine. Elles seules détiennent la puissance et nul ne peut aller contre l'intérêt collectif car tout pouvoir est transmis par elles et personne ne peut en abuser. Les divinités appartiennent aux catégories de l'indéfinissable et de l'insaisissable, de l'obscur. Les divinités inspirent la crainte et le respect chez l'homme ; je pourrais essayer de définir le « vodu » en disant que c'est un « gestionnaire du monde chargé d'en sauvegarder le bon ordre " ou " le messager caché de l'invisible ».

En fait, ces puissances n'existent que pour la réalisation de l'homme dans la vie ; leurs actions au service de l'homme se déroulent dans ce monde-ci. De leur entraide, de leur mutuelle collaboration dépend le bonheur du monde. Les Guen-Mina sont sûrs que l'ensemble des « vodu » trouvera toujours un accord pour donner à la terre ce qu'il lui faut pour son bonheur. Les « vodu » dépassent l'homme par leur puissance mais ils restent humains par leur pensée. Il semble que ces aspects humains servent à les rapprocher des hommes et à partager leur destin. Le culte des « vodu » est fondé sur l'assistance mutuelle des esprits, des divinités, des ancêtres et des hommes. L'influence de cette religion sur la vie sociale de cette société est remarquable et revêt un caractère profondément sacré qui ne permet aucune fuite. Le mystère qui entoure cette religion traditionnelle et la vie de ses adeptes est sérieusement entretenu par ceux-ci. Car un des premiers rites sacrés auquel doivent se soumettre tous les initiés est la prestation du serment. Les initiés doivent jurer devant les « vodu » et les prêtres de ne jamais dévoiler les secrets de la

communauté, sous peine de mort ; ce qui fait la force de la communauté, c'est la solidarité.

Le rôle du « vodu »

Tout ce qui est obscur, indéfinissable chez l'homme provient du monde invisible des « vodu » ; l'homme ignore les causes réelles des événements qui se produisent dans le monde parce qu'elles sont dans le monde invisible. Les dieux, d'une certaine façon, connaissent les causes ; la faiblesse de l'homme, par rapport à ces dieux, réside dans l'ignorance. D'où la nécessité d'un moyen de communication entre lui et ces êtres du monde invisible qui non seulement connaissent les causes des événements mais peuvent intervenir pour les provoquer ou les supprimer. C'est en cela que réside la puissance de ces dieux. En dehors de cette différence fondamentale : ignorance et faiblesse chez l'homme ; puissance et science chez les dieux, les hommes et les dieux se ressemblent et vivent de la même manière (les dieux se marient et fondent des familles, ils mangent, ils boivent...). Généralement, on s'adresse à un esprit ou à un « vodu » comme on s'adresse à un être humain, pour solliciter son intervention, son aide, et ceci par des moyens appropriés. Étant donné que le « vodu » joue le rôle de médiateur entre Dieu et les hommes, il remplace Dieu dans plusieurs domaines de la vie des hommes (fertilité, fécondation, protection, santé, guérison, travail, moment important de la vie...) ; en échange, il reçoit des hommes, prières, offrandes, adoration, on le représente symboliquement et on lui érige des sanctuaires. Les rituels qu'on lui adresse veillent à le calmer s'il en a besoin, à l'exciter s'il le faut en dosant les produits qu'on lui offre, tels que les boissons et la nourriture, les plantes, etc.

Garants de l'équilibre individuel et de l'ordre social, les « vodu » se présentent aussi comme des agents conservateurs à la fois des traditions et de l'ordre cosmique. Les devoirs généraux des « vodu » sont : protéger les hommes, leur donner des enfants, les enrichir et les combler de bonheur, punir leurs ennemis, fertiliser leurs champs, lutter contre les sortilèges, etc... Ils sont supposés puiser cette capacité physique dans les nourritures sacrificielles et notamment dans l'élément vital qu'est le sang.

Dans les situations difficiles ils peuvent protéger les hommes sans qu'ils le leur aient demandé, mais ils manifestent alors par l'intermédiaire de l'oracle leur demande de récompense. Le règlement de ces dettes est supposé donner courage au « vodu » ; les anciens disent « tu dois dépenser ton argent pour le « vodu » et lui bâtir une maison et te débrouiller afin que ton « vodu » soit connu par les gens ; après quelque temps, ce sera le « vodu » lui-même qui te bâtira à son tour ta maison ».

Le choix d'un vodu

Il existe différentes façons d'acquérir un « vodu ».

— Par emprunt (les emprunts les plus fréquents viennent par l'immigration ; les clans qui immigrent adoptent les dieux des premiers occupants de la terre ou bien imposent leurs dieux aux premiers occupants).
— Par achat (l'acquisition d'un « vodu » peut faire l'objet de transactions commerciales. On peut acheter un dieu contre une somme d'argent à son propriétaire et l'installer chez soi).
— Par héritage (dans les clans et les lignages, chaque génération hérite du même « vodu » ; ceux-ci se transmettent de génération en génération).
— Par révélation (à la suite de manifestations insolites où à la suite de transes, une personne par l'intermédiaire « d'Afa » peut savoir quel est le « vodu » qui s'est emparé d'elle. Le « vodu » la tourmentera jusqu'à ce qu'elle l'adopte personnellement ou jusqu'à ce qu'elle se consacre entièrement à son service comme « vodusi » (adepte du « vodu »)).

Ce « vodu » doit être, sur la terre, le compagnon de la personne en question. Dans les quatre cas les « vodu » et les hommes se trouvent liés par une sorte de pacte mystique. L'homme ne doit pas se séparer de son « vodu » protecteur. Il lui faut respecter les interdits, les sacrifices, les rites... dictés par son « vodu » personnel, par l'intermédiaire du devin ; son dieu doit être le premier servi. Ce pacte consiste en un échange de biens, de prières, de sacrifices, provenant des hommes, contre des grâces, récompenses, guérisons et protection provenant du dieu. Si l'homme néglige le culte, il

reçoit un châtiment quelconque. Si le dieu ne manifeste plus sa puissance, les hommes négligent son sanctuaire et en viennent à l'oublier totalement. L'entraide mutuelle est une des premières règles respectées, soit par les hommes, soit par les « gestionnaires du monde ».

Composantes du culte vodu

Le culte vodu se compose de trois éléments, à savoir :

- l'élément représentatif qui est l'ensemble, la mythologie de la généalogie des dieux ; leurs relations mutuelles, leurs fonctions et leurs classifications.
- l'élément moteur qui comprend les rites, les cérémonies dont usent les adeptes et les prêtres pour honorer les « vodu » et attirer leurs faveurs.
- l'élément actif, caractérisé par les expériences mystiques qui témoignent de la présence du « vodu » dans les fidèles (prises de possession).

C'est une religion évolutive et vivante, une religion dansée et une religion à possession. Ce culte repose sur le fait que, sans les sacrifices offerts par les fidèles, les « vodu » perdent progressivement leur puissance au point de disparaître, si leurs sanctuaires ne sont pas entretenus. Ce culte repose également sur le fait que l'homme n'est rien sans la puissance des « vodu » ; c'est pourquoi, l'homme a des devoirs à remplir vis-à-vis de ces êtres supérieurs. Les « vodu » chargés de sauvegarder le bon ordre du monde ne pourraient pas le faire sans l'aide de l'homme. Cette entraide mutuelle crée le bonheur réciproque ; si l'homme exécute les exigences de son « vodu » il obtiendra ce qu'il demande ; le « vodu » sera craint et honoré. Les offrandes seront nombreuses et le sang des animaux sacrifiés le nourrira fréquemment.

Ces divinités constituent un ensemble ayant des fonctions précises. Les fidèles peuvent solliciter leur faveur ou les honorer par des cérémonies et des rites particuliers où la transe est l'élément moteur. La transe signifie la présence effective du « vodu » ; c'est le moment le plus important dans ces cultes (c'est le signe dynamique), le symbole le plus vivant et le plus actualisant de la puissance et de la présence du « vodu » dans l'homme et la nature. C'est la présence de cette force invisible qui se manifeste dans l'homme au niveau de la

société. La transe apparaît comme le signe le plus fort dans la symbolique de ces cultes ; seuls les initiés et la personne en transe connaissent le pourquoi de cet état. L'individu en état de transe n'est en aucune manière responsable de ses actes ni de ses paroles ; il a cessé d'exister en tant que personne. Un possédé peut donc exprimer des pensées que, dans son état normal, il hésiterait à formuler de vive voix. La transe est lourde de signification, elle véhicule une information. Après la transe, l'essentiel des rites dans ce culte, c'est le sacrifice, qui est transfert de force ; mais ce transfert ne se fait pas seulement au bénéfice du sacrificateur, il renforce l'esprit auquel il s'adresse. Les esprits communiquent au sacrificateur une parcelle de leur énergie, de leurs forces spirituelles. La parole, également, a une importance capitale, elle est un élément fondamental dans le système philosophique ou théologique africain. Chacune des puissances spirituelles est particularisée à la fois par tout un ensemble de croyances concernant sa personnalité et son action, par son mode de représentation matérielle, par sa symbolique rituelle et l'organisation de ses adeptes et de ses prêtres.

Les « vodu » couvrent tout l'univers Guen-Mina ; aucune démarche importante ne peut être faite, aucun événement important ne peut se produire sans que l'on consulte le « vodu » qui doit déterminer la voie à suivre.

Le culte des morts

Les vieillards possèdent une forte dose de pouvoirs ; ils ont pu, au cours de leur longue vie, accumuler des forces et ils ont aussi hérité de celles des générations précédentes. Le vieillard correspond au stade de la sur-maturité humaine, incorporant une notion entre l'humain et le divin. Promis à la mort prochaine, il constitue un chaînon et parfois un intermédiaire entre les vivants et les aïeux disparus. Il a par conséquent une valeur exceptionnelle pour le groupe dont l'existence dépend fatalement de ses énergies disponibles. Leur existence même est une preuve de leur pouvoir, car c'est seulement grâce à ce pouvoir qu'ils ont pu, durant leur longue vie, rendre inefficaces toutes les tentatives des forces hostiles. En général on préfère que les charmes soient accomplis par eux, car ils peuvent donner aux charmes quelque chose de

leur propre force. L'homme ne cesse pas d'exister après la mort, son pouvoir magique est toujours aussi fort et même plus fort. C'est pour cette raison que, jadis, les morts étaient ensevelis près de la case où dans le parc, de sorte que la famille puisse contrôler sa force et sa bonne volonté.

Les morts sont censés tenir compagnie aux vivants, tant durant leur sommeil que durant leurs déplacements. Les vieux disent : « Quand vient la nuit, les ancêtres de la famille reviennent près des leurs, il ne faut pas les déranger. C'est pour cela qu'en pays Guen-Mina il est interdit de siffler la nuit pour ne pas gêner les morts. On ne doit faire aucun bruit passé une certaine heure, ni balayer, ni piler ; si l'on doit jeter de l'eau sale, on les avertit d'abord, en disant « Agoo », pour qu'ils s'écartent ».

Le thème de la mort occupe une place très importante dans cette société ; l'unique rassemblement de tout un clan est offert par les funérailles. De même l'unique occasion une fois l'an, où tous les clans se donnent rendez-vous à Glidji, c'est pour le grand sacrifice offert aux ancêtres à l'occasion des cérémonies de « Epe-Ekpe » ou les Guen-Mina se mettent en communion avec tous leurs ancêtres défunts. Dès l'origine, ce peuple a eu toujours soin des morts : il suppose que la force vitale qui animait le défunt s'est échappée du corps au moment de la mort et qu'elle reste quelque part, près des siens. Il croit fermement à l'existence des esprits de ses ancêtres, les « Togbewo », ancêtres divinisés, héroïques, dont le souvenir a marqué la communauté ; ces « Togbewo », bénéficient d'un respect particulier qui se transforme en véritable adoration. Il faut qu'ils aient mené une vie exemplaire et respectable, marquée par une abondante postérité et d'une intégrité morale telle qu'ils aient été appréciés de leur vivant par leurs qualités d'esprit et de jugement ; bref, ils doivent être considérés comme un modèle par leurs descendants, car ils se sont élevés au-dessus des autres par leur respect des lois sociales et religieuses. Tout au long des générations, on vantera les mérites de tel ou tel chef, cultivateur, chasseur, prêtre, etc... on racontera ses exploits, son habileté, sa droiture morale, son honnêteté, sa justice, etc...

Les liens entre vivants et morts sont continus. « L'esprit du mort rôde aux alentours, attend les rites sacrificiels qui l'aideront à traverser le fleuve pour arriver chez les pères qui vivent dans un milieu souterrain ; si les siens négligent ces sacrifices, il devient nuisible et les frappe de maladie, de

stérilité ou même de mort subite ». Les sacrifices ont pour but d'apaiser les défunts et de se placer sous leur protection. Pour témoigner une reconnaissance à ces héros, des sanctuaires sont dressés pour eux ; toutes les familles, clans et tribus qui reconnaissent l'authenticité de l'héroïsme de ces ancêtres, apportent leur soutien à ces héros transformés en divinités.

C'est cette croyance des ancêtres qui explique l'attitude d'un Guen-Mina, qui ne peut boire de l'eau ni de l'alcool sans verser d'abord à terre une partie du contenu de la calebasse ou du verre ou du bol pour l'esprit des ancêtres, avant de boire le reste. Le respect, la crainte et l'autorité que les ancêtres hissés au rang de divinités exercent sur la population est à l'origine de la solidité de la société ; ces morts sont les chefs véritables du peuple et leur volonté est décisive. Leur rôle est de contrôler les lois coutumières ainsi que l'accomplissement régulier des rites, de faire respecter les interdits car ils s'occupent de la stricte observation des lois qui étaient les leurs et qu'ils ont observées eux-mêmes au nom des anciens qui les avaient précédés. Ils veillent sur leurs descendants nuit et jour et leur distribuent richesse, santé, paix, moissons abondantes, fécondité ; ils préviennent en rêve des dangers et donnent des bienfaits analogues à ceux que l'on pourrait obtenir d'une divinité. Ils cherchent à se rendre utiles et aiment prendre part aux affaires des humains. Lorsque survient une calamité publique ou une maladie grave, on se hâte de consulter les ancêtres pour savoir comment se comporter. Ils exécutent les sanctions et punissent les contrevenants, en frappant de maladie la maisonnée et les troupeaux, en arrêtant les pluies et en desséchant les champs, en rendant les femmes stériles.

Pour apaiser leurs colères et s'assurer de leur aide, les hommes de la lignée leur font des sacrifices qui peuvent selon les circonstances, avoir un caractère d'expiation ou d'action de grâce.

Les soins des vivants consistent à leur donner une sépulture convenable en rapport avec leur rang (ce qui permettra au défunt de poursuivre sa vie d'outre-tombe dans de bonnes conditions et qui évitera son ressentiment, au cas où on ne se serait pas acquitté d'une manière satisfaisante des derniers devoirs envers lui). Il faut que le défunt rejoigne au plus tôt ses ancêtres au pays des morts, car la prolongation de sa présence au milieu des vivants causerait des perturbations dans la vie de ceux-ci (il subsistera errant et insatisfait et

reviendra fréquenter les lieux qu'il a connus en se manifestant sous forme de revenant ; les membres de la famille devront lui offrir, comme de son vivant, une part symbolique de nourriture pour qu'il ne les poursuive pas de ses tracasseries).

La relation entre vivants et morts est vitale ; les vivants ont besoin de l'aide et de la protection des ancêtres et les morts ont besoin d'être honorés. Nous pouvons dire que les morts sont tributaires des mêmes besoins que les vivants et qu'ils trouvent leur bonheur dans les mêmes biens, et, malgré les pouvoirs extraordinaires qu'on leur attribue, ils restent démunis, sous certains rapports, et doivent recourir à l'entremise des vivants tout au moins pour acquérir les biens dont on fait usage sur terre. Les vivants ont des devoirs envers les morts et en espèrent du secours et les morts ont des exigences mais dépendent de ces derniers pour leur propre bien-être ; leur sort est lié à celui du groupe ; s'ils venaient à manquer de descendants qui donc les honorerait ?

On leur verse des offrandes pour qu'ils se nourrissent et gardent leur force vitale et puissent ainsi exercer une influence positive sur les vivants. A chaque nouvelle naissance, on soumet le bébé à une observation attentive, dans la conviction que c'est un ancêtre qui revient dans son clan.

C'est après avoir déposé nourriture et boissons à l'endroit approprié que l'on appelle les ancêtres et qu'on leur explique le pourquoi de la cérémonie en leur demandant certaines faveurs tout en leur versant des libations.

Le culte des ancêtres est l'ensemble des pratiques qui entretiennent les relations avec les morts et par lesquelles les vivants entrent en relation les uns avec les autres.

III

LE POUVOIR RELIGIEUX

Le pouvoir religieux est détenu par les prêtres traditionnels, les « hunon », dans cette société où la religion contrôle en grande partie ce pouvoir.

Les hunon

Les « hunon » sont des prêtres qui ont accumulé beaucoup de forces vitales par leurs expériences, leur situation, leurs connaissances. Ce sont les gardiens de la tradition. Ils président les rites et jouent le rôle essentiel dans les cultes ; ils sont responsables de tous les rites. Le « hunon » est celui par qui la divinité entre en contact avec les hommes ; celui par qui elle se fait adorer en faisant connaître ses pouvoirs, sa volonté, sa manière de servir ; la divinité parle par la bouche de son « hunon ». Chacun est assisté d'un adjoint et ce sont les initiés qui assurent le ménage des sanctuaires.

La prêtrise est soit héréditaire, soit révélée (le « vodu » peut choisir son « hunon »). Dans le village de Glidji, un « hunon » m'avait confié : « ...Nos grands-pères gardaient jalousement le secret des rites ; souvent ils recueillaient près d'eux les enfants destinés à leur succéder à la tête du sanctuaire et les initiaient. Le jeune enfant désigné par les dieux pour la prêtrise est amené dans un sanctuaire de la divinité qui l'a choisi et il est présenté en ces termes ; « Ata » (ancêtre divinité) voici ton enfant ; nous allons le consacrer pour qu'il puisse te

servir ». On bénit l'eau rituelle et on lui baigne le visage et les mains ; l'enfant va servir le prêtre en place, lui apportant la calebasse, l'eau, les boissons, les herbes sacrées lors des cérémonies et rend de menus services au sanctuaire. Il apprend ainsi à connaître, à nommer les objets et à les disposer pour le culte. Il assiste aux sacrifices, aux danses, aux rites, aux transes... Avant, les jeunes montraient plus d'enthousiasme et plus de disposition à occuper la charge de prêtre ; ils étaient plus attentifs aux cérémonies, car les vieux n'acceptaient de prendre en charge la formation d'un enfant que s'ils constataient en lui des dispositions favorables. Souvent, plusieurs prêtres se chargeaient de la formation du même postulant... L'initié, dès son plus jeune âge, apprenait en grandissant les prières et les célébrations. Lorsque le responsable du culte venait à mourir, il lui révélait les secrets... »

Le principal cas d'incapacité à exercer la fonction de « hunon » est la paternité de jumeaux (ceux-ci constituent d'autres divinités à servir).

Les conditions exigées pour être « hunon » sont la pureté et l'esprit conciliant. Ils doivent avoir une très bonne mémoire, car les discours de cérémonies officielles en vue d'adresser des prières aux dieux et aux ancêtres et d'offrir des sacrifices pour attirer leur bénédiction sont souvent très longs.

Dans les couvents la hiérarchie et le respect envers les supérieurs sont des institutions. En plus de présider leurs cérémonies et de s'occuper de leurs couvents, leurs fonctions sont nombreuses. Ils doivent premièrement servir leur dieu comme l'épouse sert son mari, et veiller à ce que ses volontés soient respectées ; ils doivent les transmettre aux hommes, et, en cas de transgression des interdits ou tabous, ils interviennent pour que le coupable soit châtié ; ils présentent à leur divinité des sacrifices d'apaisement. Selon l'importance de leur dieu, ils jouent un rôle considérable dans la vie du peuple en participant à l'établissement de la justice car ils ont le pouvoir législatif et exécutif et sont associés aux décisions politiques et sociales ; c'est sur leurs ordres qu'un nouveau village se crée et ils sont consultés sur toutes les décisions à prendre concernant la vie et la destinée du peuple ; soit la fixation du calendrier des cérémonies, la date des récoltes, celle du début des cultures, les rites de fécondité, etc... Ce sont les gardiens et les protecteurs de l'âme du village ; ils éloignent les mauvais sorts menaçant la collectivité tels que les épidémies. La destinée religieuse et la prospérité de la tribu sont entre leurs mains ;

ils jouissent d'une grande autorité et se font craindre par la population ; ils interviennent dans les affaires de terrains. Ils font craindre et honorer leur dieu, et lui attribuent de nouvelles facultés (c'est ainsi qu'un dieu guérisseur au départ peut devenir à la longue, dieu de fécondité, de pluie, etc...) ; ils s'arrangent pour avoir le plus de fidèles possible pour l'honorer. Ils possèdent une science qui consiste essentiellement dans la connaissance des vertus de certaines plantes et racines. Les plantes qui poussent dans les enclos sacrés ne sont pas là par hasard ; elles sont les témoins de la science d'herboriste dont les couvents gardent jalousement le secret. Ils reçoivent des offrandes et de l'argent au nom de leur dieu (leur office est une source de gains) ; ils maîtrisent certains éléments de la nature (certains possèdent les moyens d'attirer la foudre) ; ils choisissent et intronisent les rois et forment un état dans l'état en participant à la bonne marche des affaires de celui-ci. Les chefs politiques ne peuvent pas intervenir dans la vie des couvents où les décisions religieuses telles que l'initiation, l'enseignement, etc. sont du ressort des « hunon ». Les deux pouvoirs politique et religieux sont associés, car les prêtres traditionnels ont plus d'audience auprès des populations ; en effet, dans la superstition populaire ils sont les porte-parole des dieux, donc sont très craints et respectés. Tous les Guen-Mina contrôlent leur conduite afin de ne pas avoir affaire à eux.

Les « bokonon »

Les « bokonon » sont les devins de « Afa » (entité divinatoire) ; ce sont des personnages très respectés dont le rôle est d'interpréter les messages de l'invisible, transmis par « Afa », après les avoir déchiffrés. Les Guen-Mina ont en eux une confiance telle que les insuccès les plus manifestes ne sauraient l'ébranler ! Ce sont des guérisseurs, connaisseurs des herbes secrètes qui maintiennent le secret et le mystère et interprètent les désirs des dieux. Ils savent déceler la région d'une maladie, guérir et protéger les membres de la communauté, en leur faisant porter des talismans ou boire des décoctions. Ils découvrent les voleurs, éloignent les ennemis, prédisent l'avenir, assistent à toutes les installations du « vodu » et président en permanence aux cérémonies. On les consulte pour entreprendre un voyage, faire la conquête de quelqu'un, arriver à la fortune, supprimer un gêneur, etc... Une femme enceinte, avant d'accoucher, doit consulter à plusieurs reprises

un « bokonon », pour savoir si son état de santé n'est pas menacé par une tierce personne, si quelqu'un ne porte pas atteinte à la venue du bébé. Ils forment l'institution magico-religieuse la plus organisée et la plus savante du pays.

Afa

C'est une entité très particulière ; elle est considérée dans cette société comme la plus importante des divinités intermédiaires. « Afa » est tellement proche de « Mawu » qu'il en connaît tous les secrets. Le culte d'« Afa » a été importé de la ville d'Ifé au Nigeria depuis deux siècles, mais il est devenu extrêmement populaire et nécessaire.

Il serait, comme grand nombre de divinités Guen-Mina, d'origine Yoruba.

Des légendes représentent Afa comme un personnage historique doué d'une grande sagesse et habile médecin. La plupart des versions mythologiques s'accordent à voir dans « Afa », le fondateur de la cité sainte des Yoruba, Ilé-Ifé : « Afa était le fils d'Obatala ; aux temps anciens les dieux avaient souvent faim, parce que les sacrifices étaient peu nombreux ; ce fut « Eshu » (Legba en Yoruba) qui révéla à « Afa » le système de la divination par lequel il pourrait faire bénéficier les hommes de la connaissance de l'avenir ; aussi recevait-il d'abondantes offrandes ».

« Afa » occupe une place importante dans la vie des Guen-Mina. Il est le véhicule entre le monde invisible et le monde visible, c'est lui qui transmet la volonté des dieux et des ancêtres aux vivants ; il est le conseiller et le guide des hommes et indique les directives pour les affaires de tous les jours. C'est le porte-parole de l'au-delà ; il sait lire dans le passé et ses décisions sont incontestables ; il interprète les mystères de la vie, connaît les causes du désordre et prévient le mal. Il est capable d'intervenir directement pour apaiser un grand nombre de maladies ; on doit le consulter avant de prendre toute décision importante. C'est la volonté des dieux qu'on cherche à connaître et à faire connaître par « Afa » ; il fixe le calendrier des cérémonies traditionnelles et, par l'intermédiaire du « bokonon », précise aux hommes la configuration des influences occultes qui les entourent, et les moyens de repousser les mauvaises forces et d'attirer les plus favorables. L'étendue de ses pouvoirs explique l'influence grandissante qu'il a acquise dans la société, au point que l'on peut dire que rien ne se passe en dehors de son avis, qu'il s'agisse d'événements malheureux : stérilité, décès, mauvaise récolte, mauvaise pêche, chômage, ou tout événement heureux : naissance, mariage, construction, voyage... « Afa » est systématiquement consulté pour connaître quelles sont les dispositions à prendre ou pour vérifier les dispositions prévues par la coutume ou envisagées par le chef de famille.

Il est pacifique et bienveillant et ne prend possession de personne ; il ne tue pas ; il est serein et possède une immense connaissance ; il est hors d'atteinte des « vodu » qu'il ne commande pas, mais domine, car il est capable de percer tous leurs secrets et toutes leurs intentions.

Legba

« Legba » est un esprit démoniaque mais non diabolique, représenté toujours dans une idole le plus souvent en terre séchée, de forme humaine. Ce n'est pas un dieu mais un moyen préventif placé dans les villages pour écarter les calamités. Il est rusé, intelligent, malin, malfaisant mais aussi bienfaisant ; peut amener le bonheur comme le malheur dans la maison ; les Guen-Mina l'invoquent souvent. Il est puissant et viril, c'est pourquoi dans sa représentation sous la forme humaine, on exagère toujours son membre viril, perpétuellement en érection. C'est le gardien des villages et des maisons ; il n'a pas de demeure fixe. Chaque village a son « Legba » il siège aux carrefours de toutes les voies ; il est le messager de tous les « vodu » qui ne peuvent rien faire sans lui ; très puissant, ses promesses ne se font pas attendre, mais il agit une fois payé. C'est lui qui révéla à « Afa » le secret de la divination. Aucune communication ne peut avoir lieu entre le créateur « Mawu » et tel ou tel « vodu » sans son intervention ; c'est lui qui assure les relations entre eux, étant la plus crainte et la plus respectée de toutes les divinités. Il reçoit les offrandes et les libations avant toutes les autres divinités pour apaiser ses colères imprévisibles ; il est en somme le « vodu » le plus populaire car il protège les villages et les maisons, détourne l'ennemi, les mauvais sorts et les épidémies. Les femmes stériles lui adressent leur prière pour engendrer, et l'homme impuissant l'évoque pour régénérer sa virilité ; vigoureux, il participe aux enfièvrements de la passion sexuelle.

IV

LES DIVINITÉS GUEN-MINA

La meilleure interprétation du panthéon « vodu », qui a servi d'exemple à tous les chercheurs et pour tous les ouvrages traitant ce phénomène, a été donnée par R. de Sastre dans son ouvrage : « les vodu dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey ».

Nous pouvons considérer deux classes de « vodu », les inter-ethniques qui se manifestent soit dans les phénomènes de la nature soit dans les êtres historico-mythiques, et les « vodu » proprement ethniques qui gravitent autour de l'ancêtre du clan.

• Exemples de « vodu » inter-ethniques qui se manifestent à travers les phénomènes de la nature :

« *Hebiesso* » (xebioso, so ou sogbo) qui se manifeste dans le tonnerre et la foudre. Originaire de la cité Yoruba d'Oyo et introduit à Hévié, petit village près d'Allada de l'Ancien Dahomey, sur la demande du roi Têgbêssou, à la suite d'un des nombreux démêlés entre les deux royaumes Yoruba et Dahoméen. (Hébié so = tonnerre d'Hévié)

« *Sakpata* », qui se manifeste dans la variole et s'identifie à la terre en tant que source de germes dangereux pour l'homme. C'est le père de la terre, d'origine incertaine, de la région de Dassa Zoumé dans le Nord-Dahomey. Il serait venu sous le règne de Undagbedo à la fin du XVIe siècle. C'est le « vodu » qui rassemble le plus grand nombre de fidèles ; redoutable chez les Guen-Mina, il aurait été introduit dans ce pays vers la

quelques adeptes, il se fixa au nord du quartier Adjigo, (ville d'Anécho au Togo), où sévissait une grave épidémie de variole.

« *Aziza* », qui s'identifie à la terre nourricière ; la technique de la chasse est mise en relation directe avec ce génie de la forêt. Il est figuré par une butte de terre surmontée d'une jarre percée de petits trous et entourée de franges de feuilles de palmier.

« *Agboe* », femme d'Hebiesso, qui se manifeste dans la boue ; le couple Hebiesso-Agboe est classé au sommet de la hiérarchie religieuse traditionnelle.

« *Agé* », est un « vodu » de la forêt et le détenteur des grands secrets de l'art et de la technique ; il est décrit comme une sorte de gnome ou lutin, « c'est un très petit homme noir à cheveux longs et hirsutes, d'apparence âgée, vivant parmi beaucoup d'autres de ses semblables. Très malicieux, il tourmente les chasseurs en écartant le gibier de leurs pièges, il égare en pleine brousse les humains, leur faisant visiter paysages et demeures fantastiques ; certains restent pendant plusieurs jours et semaines sans s'en souvenir pour autant. Au cours de cette période, « Agé » les initie à certains secrets de la nature, et ils en deviennent au retour les serviteurs et les favoris, acquérant la faculté de donner des consultations et de prédire l'avenir ; « Agé » se fait entendre au moyen de sifflements analogues à ceux de « Mami Watta » (déesse de la mer).

« *Loko* », qui se manifeste à travers l'iroko.

« *Dan* », serpent en général et puissance d'enrichissement ou de mort ; c'est un symbole de totalité.

• Exemples de vodu inter-ethniques qui sont des personnages historico-mythiques :

« *Legba* », (que j'ai déjà cité).

« *Egu* », d'origine Yoruba ; le culte de ce dieu est né dans la région d'Oyo au Nigeria. Il est le « vodu » de la mort violente (accident de la route, noyade, blessure mortelle causée par un outil tranchant) ; sa fonction est d'honorer les morts, il inspire la crainte et le respect.

« *Mami Watta* », qui est signalée tout le long du Golfe du

Bénin. Elle n'a pas de clan particulier et peut frapper partout ; elle apporte la richesse, la gloire, mais entraîne des risques de stérilité ; elle aime les parfums, les sucreries, les aliments chers ; c'est un « vodu » frivole. Elle a des couvents tout le long de la côte de Guinée et du Bénin.

• Exemples de vodus purements ethniques qui gravitent autour des ancêtres défunts :

Les ancêtres eux-mêmes qui ont été divinisés par leurs exploits ou leurs actes légendaires ou leurs comportements irréprochables au cours de leur vie.

Les animaux qui ont joué un rôle à l'origine de l'ethnie. Les animaux ont souvent un rôle protecteur (le chant d'un oiseau qui déjoue l'attention des ennemis, cet oiseau sera considéré comme un dieu).

Les arbres sous lesquels les clans se sont installés.

Les objets ayant appartenu à l'ancêtre et considérés comme dépositaires de sa puissance (canne, canari, pipe...).

Les « vodu » des divers clans ethniques Guen-Mina qui portent le titre de « Togbé » et « Ata » et dont les principaux sont : « ata Kpesu », « ata Sakumo », « mama Kolé », « togbé Lakpan », « ata Djobu », etc...

• Exemple de « vodu » modernes :

« *Koku* », qui est une puissance occulte de violence ; ses adeptes se tailladent le corps à coups de couteau.

« *Goro* », qui est une puissance de défense contre la mort brutale provenant surtout de la sorcellerie ; son emblème est la noix de kola.

Au-dessus de tous ces « vodu », il y a « Mawu », dieu suprême de la terre et du ciel.

Les Ga auraient d'après la tradition Guen-Mina échappé aux Ashanti et aux Akwamu grâce à la protection des divinités. Les anciens disent : « les divinités diffèrent des fétiches, on se défend de voir en elles de simples objets auxquels l'on prêterait des personnalités ; ce sont des êtres originellement attachés à la société ». Cette société vénère le dieu « ata Kpesu » (dieu de la guerre), « ata Sakumo » (chef des dieux) et « mama Koley » (son épouse, symbolisée par l'eau douce du sol sablonneux). Ce sont là les trois divinités principales ; elles ont leurs sanctuaires à Gbatsomé (quartier de Glidji au Togo)

et appartiennent principalement au clan Tougban. Elles sont accompagnées d'une pléiade d'autres dieux appartenant à différents clans de cette société et qui ont tous leurs sanctuaires à Glidji, la ville sainte.

J'ai essayé de dresser une liste des « vodu » Guen-Mina en m'informant auprès des « hunon » et des « vieux », mais cette liste reste incomplète. Nous pouvons noter : « Nyongbonstin », « ata Djobu », « ata Kpesu », « ata Sakumo », « mama Tsawoe », « togbé Nygblen », « mama Nyagan », « mama Koley », « togbé Lakpan », « Avu-du-pu », « Afiayi », « Agbami », « mama Yendi », « mama Dabé », « mami Watta », « togbé Akun », « Adjigo », « togbé Degbé », « Adifo », « togbé Egu », « togbe Aklan », « mama Konon », « Agban Yedi », « Ahonezan », « Tolegba », « ata Akam », « ata Katam », « Gozoli », « Ekogdi », « Enaye », « Agbéta Hoyo », « Djasia », « Bosro Mafli », « To », « Adekpe », « mama Yadu », « Venani Togbosu », « togbé Ave », « Eda mami », « Venon Mayoé », « Kpancho », etc...

Ces divinités ont un rôle commun et une tâche primordiale : protéger le peuple et veiller sur lui. Durant les cérémonies de « Epe Ekpe » et à l'occasion des célébrations des rites, les « hunon », les chefs de familles demandent protection contre toute malveillance et contre tout ennemi. Ces divinités agréent leurs prières et apportent leurs secours aux éprouvés, rendent les biens à ceux qui ont subi des pertes, soutiennent les fils du peuple dans l'adversité et l'iniquité ; elles assurent d'abord la survie de la société par leurs actions bénéfiques sur le travail, la santé, la fécondité et par la protection contre les ennemis. Ce sont en général de bonnes divinités car elles n'accordent jamais la mort (ennemis ou non) ; elles provoquent le bonheur, procurent les biens matériels, les bonnes choses ; mais elles se chargent de juger elles-mêmes la sanction à infliger aux malfaiteurs et aux malveillants, à l'intérieur et à l'extérieur de l'ethnie. Les divinités Guen-Mina ne sont ni sanguinaires, ni violentes, ni irascibles comme certains « vodu » tels que « Hebiesso », « Egu »...) elles ne sont pas brutales mais elles n'en sont pas moins efficaces ; si un malheur non défini s'abat sur le coupable ou sur les proches, la sanction n'est pas mortelle : soit il ne réussit pas dans ses affaires, des troubles surviennent dans son entourage, des pertes, des maladies sévissent dans sa maison ; il peut enfin perdre la vie. Il faut alors expier par une offrande ou des libations, selon les rites ancestraux. On peut supporter leurs exigences et leur caractère car ce sont les gardiens des normes morales et de la conduite des individus. De même que les ancêtres qui assurent le bien-être de la communauté, les « vodu » punissent les transgresseurs des lois. La société vit dans la crainte d'un contrôle des divinités.

Nous voyons le caractère des « vodu » à travers leurs interdits et leurs exigences. Certains de ces interdits sont très difficiles à supporter. Nous pouvons considérer les interdits propres à chaque dieu et d'autres concernant les classes particulières. Lorsqu'il y a transgression, les sanctions infligées peuvent être individuelles ou collectives suivant le cas, si une communauté ne respecte pas les coutumes. Ceci est arrivé au village de Kpondavé, près de la frontière du Bénin (information du chef du village) ...« Jadis, les premières générations venaient à Glidji suivre les rites, mais leurs petits-fils négligèrent les traditions. Un seul parmi eux, qui s'était installé à Porto-Novo, continuait à venir célébrer les rites et prenait l'eau lustrale pour son usage. Pendant ce temps la communauté s'éteignit lentement à Kpondavé ; les garçons mouraient jeunes et les plus âgés n'atteignaient pas la cinquantaine. Il ne restait plus que les femmes et on cherchait en vain la cause de ces morts. Quand l'un des derniers vint à mourir, on interrogea son esprit : il exigea alors qu'on fit les cérémonies rituelles de son clan avant d'être enterré. On chercha longtemps avant de découvrir qu'il fallait aller à Glidji. Alors, on lui fit des cérémonies sommaires et on l'enterra. Le lendemain de l'enterrement, une délégation partit pour Glidji ; elle vint trouver le roi Agbano, qui l'envoya aux prêtres à Gbatsomé. Entre-temps les jeunes gens qui vivaient encore à Kpondavé étaient tombés dans une déchéance mentale ; ils étaient incapables de réussir ou d'entreprendre quoi que ce fût. Ainsi, à Gbatsomé, on interrogea les esprits de la communauté de Kpondavé qui exigèrent tous les rites. Les prêtres de Glidji se rendirent au village de Kpondavé et on fit le bilan des décès : il y en avait une centaine contre quatre jeunes garçons vivant encore. On fit les cérémonies et on redonna à chaque mort le nom qu'il aurait dû porter dans la vie. Aujourd'hui tout est redevenu serein dans ce village et les vagues de décès sont apaisées car la communauté continue à pratiquer les rites exigés »...

Cas d'une initiée qui menait une vie dissolue :

...« Les prêtres traditionnels Guen-Mina n'infligent pas de

punitions corporelles aussi sévères que la bastonnade et autres sévices. La coupable est convoquée devant le conseil des « hunon » de la divinité qu'elle a outragée ; on la juge et on lui fait payer une amende ; si elle ne change pas de conduite, on ne l'oblige pas... Le moment venu, les dieux se chargent de la punir publiquement par des transes violentes. Lorsqu'on présente des adeptes dans ces transes aux prêtres, ils ne se pressent pas pour les calmer. Ils disent « Laisse le dieu la punir, elle ne se conduit pas bien, elle n'a pas suivi les conseils... »

Interdits propres à chaque clan et leurs raisons :

« ...Un jour que notre aïeul Akué était parti à la chasse, sa femme sur le point d'aller puiser de l'eau à un marigot situé à quelque deux kilomètres de leur village, laissa son enfant dans la case. Leur chien était également resté à la maison. Pendant l'absence des époux, un feu de brousse éclata dans les environs et s'approcha du village ; sentant le danger, le chien courait çà et là ; il allait tantôt voir l'enfant, tantôt à la recherche d'un lieu propice à sa protection. Il découvrit finalement une verdure du fruit appelé « epkin » ; vite il alla porter l'enfant avec sa couverture pour le déposer dans cette verdure et le recouvrit de feuilles vertes. Le chasseur qui de loin avait aperçu l'évolution du sinistre, rentra en toute hâte à sa ferme mais hélas tout était en flammes ; sa femme qui arrivait au même moment se mit à pleurer sur le sort de son enfant. Pendant ce temps le chien allait et venait, battait la queue contre son maître et repartait de nouveau pour revenir faire le même manège ; le chasseur par intuition, comprit que son chien avait un secret ; il le suivit, parvint dans sa plantation d'ekpin où il trouva son enfant. A partir de ce moment, le chasseur dit au chien : « Tu es mon bienfaiteur, jamais mes descendants ne mettront le pied dans ton sang, ni ne consommeront ta chair ; si l'un d'eux te trouve mort, il creusera un trou pour t'y ensevelir, tous te traiteront avec amitié et douceur ». Quant au fruit « epkin » qui a été le refuge de l'enfant, il a dit : « C'est dans tes feuilles que mon enfant a trouvé le salut ; par conséquent aucun de mes descendants ne te mangera et tous te considéreront toujours comme leur bienfaiteur ».

Si quelqu'un enfreint les présents tabous son corps se couvrira de furoncles.

...« Un soir notre aïeul Akue se rendit à la pêche. Toute la

nuit durant, ses innombrables jets de filets ne rapportèrent pas un seul fretin. Dans son découragement, il se promit que, si le dernier jet ne rapportait pas davantage de poissons, il retournerait au logis. Mais, ayant tiré le filet de l'eau, il y trouva un poisson appelé « moê ». Déconcerté, il considéra le poisson un instant, et comme il s'apprêtait à le rejeter dans l'onde, ce poisson, par enchantement lui dit : « Ne me rejette pas, emporte-moi chez toi ». Le pêcheur obéit, rejoignit la berge et amarra sa pirogue. Il prit ensuite son filet pour le nettoyer dans l'eau. Pendant qu'il était occupé à ce travail, le poisson « moê » s'était métamorphosé en une femme mignonne. Notre aïeul n'en croyait pas ses yeux et se hâta de quitter la berge en compagnie de sa charmante amie. Lorsqu'ils furent parvenus devant le logis du grand-père Akué, la jeune femme lui demanda s'il était marié ; ce à quoi il répondit affirmativement. Elle lui ordonna alors de frapper la porte afin que sa femme vint la lui ouvrir et lui recommanda en outre de la fermer et de revenir la rouvrir lorsque sa femme se sera endormie.

Pendant que le pêcheur frappait à la porte, la jeune femme se retira à l'écart pour éviter de se faire voir par l'épouse de son ami.

Rentré au logis, l'aïeul dit à sa femme qu'il n'avait rien pêché ; voyant qu'elle n'avait rien à cuisiner, la femme alla se recoucher. Pendant ce temps, son mari alla transvaser l'eau qui chauffait sur le feu pour se laver. Après le bain, voyant que son épouse dormait déjà, il alla rouvrir discrètement la porte et y fit entrer la fée qu'il conduisit dans sa chambre personnelle.

Moins d'une minute après, toute la pièce rutilait de lumière. Des meubles splendides apparurent çà et là ; des mets et des boissons, délicieux aussi.

Le jour venu, l'homme ne sortait de la chambre que pour un bref moment et chaque fois qu'il quittait la chambre, la fée la refermait à l'intérieur. De l'argent, notre patriarche en possédait maintenant et chaque fois qu'il se trouvait hors de sa chambre, il n'échangeait que de brefs entretiens avec sa femme. Or, il arriva qu'un jour, il s'absenta plus longtemps que de coutume. Alors, sa femme qui déjà avait des soupçons tint à connaître la personnne que son mari avait enfermée dans sa chambre. Elle défonça la porte de celle-ci et, sur le seuil, elle tomba sans connaissance.

A ce moment, la fée ayant récupéré tout le trésor qu'elle

avait répandu dans la pièce, passa furtivement à côté de la curieuse et s'enfuit.

De retour au logis, l'homme trouva sa femme dans son état d'inconscience, la réveilla et lui demanda ce qu'elle faisait là. Pour toute réponse, elle dit : « C'est toi qui as été la cause de tout ceci ». Le mari s'aperçut que la fée avait disparu avec tout son trésor. Le pêcheur se fâcha et reprit son filet pour retourner à la pêche ; durant des jours et des nuits, il n'a pu capturer de « moê ».

A partir ce ce moment-là, il considéra ce poisson comme l'un des fétiches de sa tribu et a instauré l'interdiction formelle de le consommer. Tout ressortissant « Akué » qui en consomme ne tarde pas à voir son corps se couvrir de furoncles ; il faut, pour guérir cette maladie, soumettre le corps à la fumigation provenant de certains ingrédients sacrés ».

...« Un des fils Akué ayant consommé du poisson « moê », l'une de ses arêtes s'est enclavée dans son gosier. Les efforts entrepris dans le domaine de la science indigène pour extirper cette arête se sont avérés vains et l'enfant mourut trois jours après. Quelque temps après, la femme d'Akué mettait au monde un autre enfant. Comme le nouveau-né ressemblait à son frère défunt d'une façon troublante notre grand-père considéra le poisson « moê » comme un fétiche venu réaliser un miracle dans la famille...

Le huitième jour de la naissance, jour où un nom est donné à tout nouveau-né, le patriarche s'étant pris de dévotion pour le poisson, et voulant perpétuer son nom dans sa postérité, donna au sosie le nom de « moê », qui est demeuré jusqu'à ce jour le nom attribué au troisième garçon issu d'une même mère.

« L'aïeul a aussi instauré l'interdiction formelle, pour ses descendants, de consommer le poisson « moê » sous peine de se voir le corps couvert de furoncles ».

Pourquoi les gens de Peda ne mangent pas de viande de bélier :

« D'après la tradition, le roi des Peda était assis un jour sur sa chaise ; il s'endormit et inclina la tête ; un bélier voyant une invitation au combat, recula et chargea. Il lui fendit la calotte crânienne et il mourut sur le coup. C'est pourquoi les Peda eurent ordre de ne plus manger de viande de bélier ».

Pourquoi les Tougban mangent la chair de l'antilope mais ne se couchent pas sur son pelage :

...« Lorsque leur roi Foli Bébé était parti à la guerre et cherchait ses ennemis, l'antilope les trouva. Elle grogna : à ce moment-là, l'armée de Foli Bébé changea de direction vers la droite et découvrit l'ennemi ; elle tomba sur lui et gagna la guerre. Après cela le roi introduisit une solide coutume : ne pas se coucher sur le pelage de l'antilope, autrement leurs peaux se couvriraient de boutons ».

TROISIÈME PARTIE

LA CÉRÉMONIE DE EPE-EKPE

I

LES ORIGINES DE LA CÉRÉMONIE

D'après la tradition orale, les cérémonies de « Epe-Ekpe » auraient été jadis célébrées à « Guenyigbo » (région habitée par les « Ga » dans l'ancien Ghana), mais sous un autre nom. Les ancêtres les ont rétablies dès leur arrivée à Glidji. Mais les rites ont été multipliés à la suite de l'exode. Il y avait autrefois à Guenyigbo trois rites essentiels :

La prise de la pierre sacrée, « Kpessosso ».
Le repas d'unité, « Yaka Oken ».
Le retour des dieux à la mer, « Vodu dze apu ».

Ces rites constituaient une cérémonie appelée « Hmowo Kpekple » qui servait comme le « Epe-Ekpe » actuel au renouvellement de l'alliance entre les divinités et les humains, et marquait l'union des Ga. D'après les anciens, l'origine de cette cérémonie serait marine. Voici trois légendes à peu près identiques, recueillies auprès des anciens, et qui, selon eux, auraient été le départ de ces rites :

La première m'a été contée par Adjevi Klougam du village d'Akoda (circonférence du lac Togo).

...« Tous les ans à la même époque lunaire, il y a de cela très longtemps, des divinités qui auraient été des êtres marins sortaient des ondes et, se transformant en êtres humains, s'en allaient faire des provisions de denrées diverses au marché ; cela se passait sur le littoral de l'ancienne Gold-Coast. C'était des dieux très malins : le dieu « Sakumo » était leur guide et conduisait la barque qui les amenait. Un jour,

un homme les surprit en train de débarquer et les reconnut ; les dieux se métamorphosèrent en objets divers, surtout en rochers de toutes dimensions. On voit encore actuellement dans l'eau ces rochers, à l'endroit où la métamorphose s'était faite. Le lieu est sacré, interdit et réputé dangereux... »

...« Sakumo, Kolé, Kpessu et les autres divinités furent ramenées par l'heureux homme ; parmi ces mânes cristallisés, se trouvait une pierre qui, les années suivantes manifesta la faculté de changer de couleur et prédisait l'avenir. Suivant sa couleur l'année était bonne ou mauvaise... Sakumo, Kpessu et Kolé vinrent s'installer auprès des hommes et, chaque année à la même époque lunaire, ils sortaient avec les autres dieux des eaux et ils faisaient découvrir aux hommes une pierre qui, par sa couleur, prédisait l'avenir, et ils faisaient à l'occasion de ce jour-là des recommandations pour le bien-être de leurs hôtes... »

La seconde, anonyme, a été recueillie dans un journal local :

...« Une légende en pays Guen-Mina révèle qu'il y a très longtemps, à une certaine époque de l'année, les dieux prenaient la forme humaine, sortaient de la mer et allaient faire leur marché ; à leur tête se trouvait Sakumo. Un jour à leur débarquement ils furent surpris par un homme ; pris de panique, ils se transformèrent en plusieurs objets que l'homme ramena chez lui. Les années suivantes, l'un des objets représentant un dieu, une pierre, manifesta la faculté de changer de couleur. Elle pouvait devenir blanche, rouge, bleue, prédisant de quoi serait faite la nouvelle année. Ainsi naquit la cérémonie de la prise de la pierre sacrée ou « Kpessosso » que la tradition a perpétuée de nos jours... »

La troisième a été recueillie par Kwaovi Johnson et Joachim Ebia :

...« Jadis les divinités mythiques de la mer visitaient la plage d'Anécho (cette légende se déroulait au Togo, tandis que les deux autres ont été situées en Gold-Coast) au crépuscule, en famille, avec la pensée que la terre était inhabitée. Le seigneur Sakumo avec sa femme Kolé croyaient en être déjà les maîtres avec pour sentinelle le guerrier Kpessu. Ils déambulaient le long de la grève déserte et goûtaient à la joie de vivre en respirant à pleins poumons l'air vivifiant de

la côte sans jamais imaginer qu'Amagbéto (l'homme) père mystérieux de la vie, dissimulé dans les buissons, les dévisageait et apprenait à pénétrer leurs secrets. Ils étaient accompagnés de génies secondaires qui portaient leurs sièges tout resplendissant d'éclat. Maintenant averti et instruit sur les secrets des génies, Amagbeto se hasarda et surprit les génies un soir qu'ils prenaient leurs ébats au crépuscule. La confusion fut totale et les dieux ne purent disparaître quand l'homme rusé et courageux les salua et leur déclara sans détour : « Vous violez la plage dont je suis le propriétaire absolu sur ce continent, la terre n'est pas vacante et sans maître comme vous l'imaginez ; dorénavant, je ne veux plus vous y voir sinon vous aurez affaire à ma grande armée qui, embusquée derrière ces buissons, n'attend qu'un ordre de moi, pour livrer bataille ». Les dieux qui crurent ce subterfuge négocièrent avec Amagbeto et ils signèrent, après un long entretien, un pacte d'amitié avec l'homme. Les deux parties se promirent réciproquement les visites d'usage. Sakumo, Kolé et Kpessu n'étaient pas à l'image de l'homme ; tout dorés et argentés, ils resplendissaient aux derniers rayons du soleil couchant qui transformaient la plage en un monde féerique. Amagbeto visita d'abord les divinités dans leur domaine bathypélagique rempli d'or et de joyaux précieux. Cette fois les entretiens furent plus sérieux : il y eut un pacte de sang entre les divinités et l'homme qu'elles comblèrent de présents. Ce dernier, en échange, leur offrirait un sacrifice humain qui serait annuel, en commémoration de leur vraie amitié. Et les dieux de leur côté combleraient l'homme d'or et de joyaux à la même époque ; les génies à leur tour retourneraient leur visite ; à leur apparition toute la plage devenait dorée : l'offrande leur fut accordée et acceptée. Les visites se multiplièrent de part et d'autre mais l'hospitalité de l'homme finit par l'emporter et entraîner les génies aquatiques à quitter la mer pour s'installer sur le continent. Ils virent qu'habiter la terre était plus agréable. C'est ainsi qu'après une réception très chaleureuse, ils demandèrent à Amagbeto de leur construire à chacun une maison. L'homme construisit trois demeures qui sont de nos jours les trois temples de Sakumo, Kolé et Kpessu. Seul le grand prêtre accompagné de quelques adeptes y a accès ; l'emploi des bijoux et de l'or leur était interdit, les divinités étant elles-mêmes en or... L'année suivant leur installation les divinités envoyèrent, apportée de la mer parmi tant d'autres une pierre mystérieuse qui était la matérialisation d'une divinité ; le choix de cette « pierre

sacrée » préside à la destinée de l'An Neuf des Guen-Mina. De nos jours, au lieu du sacrifice humain, les divinités préfèrent pour offrandes un bélier blanc et une chèvre que ces génies font venir comme victimes en les aveuglant par l'éclat de leur or ».

L'occasion de la naissance de cette cérémonie a été sans aucun doute en l'honneur des dieux saisonniers pour l'année qui s'achève et l'imploration de leur protection pour l'année qui s'ouvre. Mais, pratiquement personne dans le Sud-Togo n'est en mesure de nous expliquer l'origine exacte de ces rites. Le fait dont la plupart des vieux sont sûrs, c'est que leurs ancêtres célébraient le « Epe-Ekpe » au Ghana avant leur arrivée sur le littoral togolais et qu'ils le célébraient sous le nom de « Homowokpekplé ».

Chez les Guen-Mina, le terme « Epe-Ekpe » signifie l'année nouvelle : il désigne le cycle annuel et comprend le radical « Kpe » synonyme d'année. Ce même radical se retrouve dans le terme « Kpekplé » utilisé par les Ga dans « Homowokpekplé » par lequel ils désignent cette fête. Le rapprochement du mot « Epe-Ekpe » du terme « Kpekplé » confirme la thèse selon laquelle les Guen-Mina auraient des affinités avec les Ga et que cette cérémonie serait antérieure à l'émigration des Guen-Mina de l'Ouest vers l'Est.

Il semblerait que le rite de « Yaka-Oken » ou repas d'unité aurait été vraisemblablement à la base de la cérémonie de « Homowokpekplé ». Les traditions recueillies sur ces rites font état de deux récits qui remonteraient à l'époque où les Ga venus d'Oyo (ancien royaume du Nigeria), se livraient des batailles sans merci pour une question d'espace vital.

Premier récit :

...« Il fut un temps où la tribu Ga quitta Benin City, du Nigeria, à la recherche d'une nouvelle résidence pour s'y installer. Lorsqu'ils atteignirent la plage d'Accra, ils crurent qu'il était sage de s'y établir. Ils avaient alors une provision limitée de vivres, principalement de maïs : ils semèrent le maïs, espérant qu'il pousserait en temps utile. Malheureusement le maïs poussa tardivement et ne mûrit pas vite. Le manque de provision dura longtemps. Aussi la famine commençait-elle à faire des victimes parmi les émigrants. Lorsqu'enfin mûrit le maïs, les femmes le récoltèrent, firent de la farine, à l'aide de laquelle elles préparèrent du « Kpokpoï » (genre de couscous fait à base de pain de maïs et roulé dans l'huile de palme,

semblable au Yêke-Yêke.) De leur côté les hommes ramenèrent de la pêche du poisson que les femmes accommodaient avec du jus de palme, puis, il fut organisé un grand festin populaire au cours duquel les émigrants mangèrent à satiété. Débordants de joie, tous s'écrièrent : « Awo Yi Ahoo » (louanges aux dieux protecteurs de la tribu signifiant : que soient à jamais éloignées de nous la faim et la misère).

Second récit :

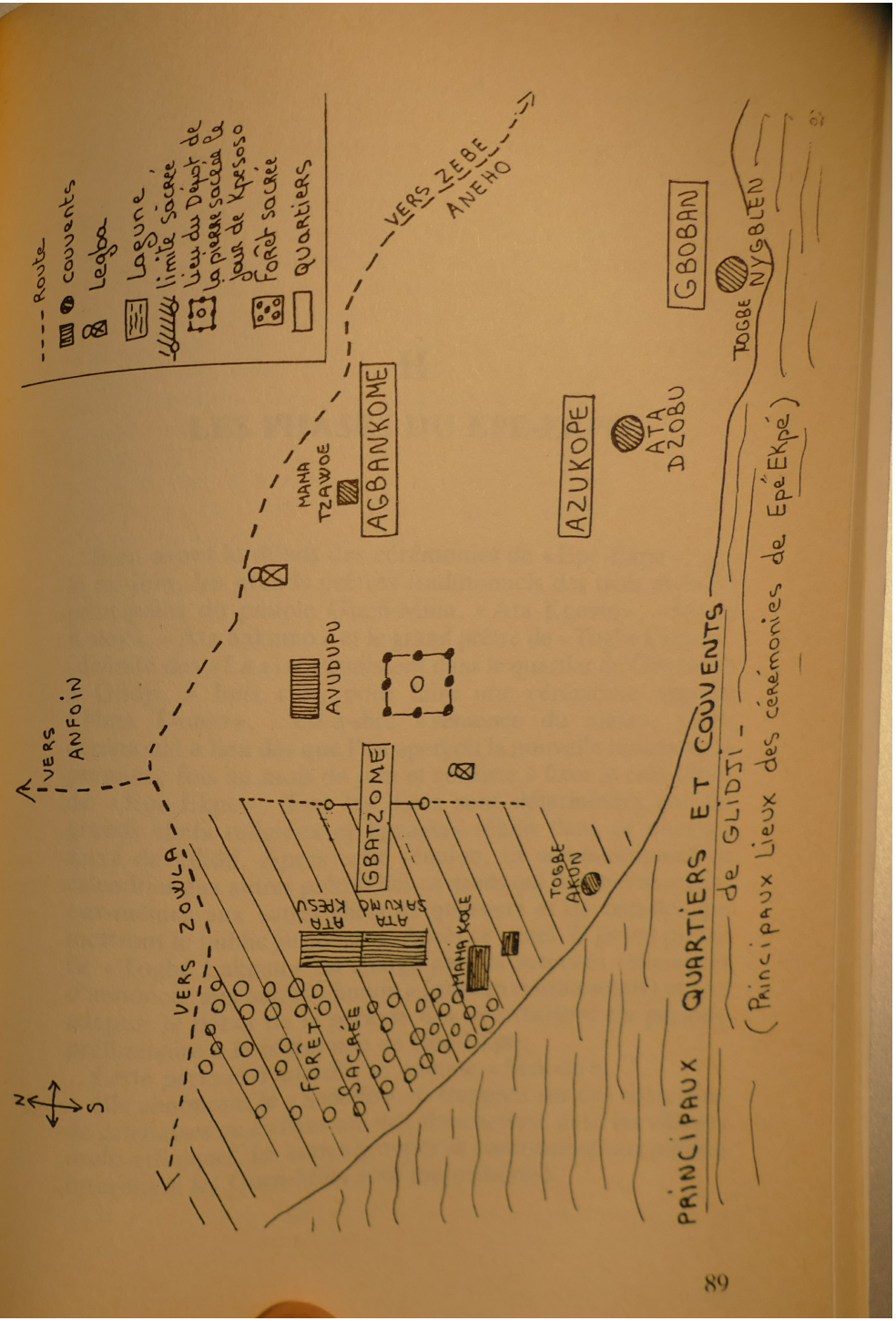
...« Il y eut la guerre entre les Ga et les Ashanti. Ces derniers encerclèrent les champs des Ga et les empêchèrent de récolter le maïs qui avait été planté. Les Ga commencèrent à mourir de faim, jusqu'à ce qu'une nuit, pendant que les ennemis Ashanti étaient tous endormis, ils se jetèrent sur eux et les exterminèrent. Ils purent ainsi faire leur récolte et préparer du « Kpokpoï ». Après le festin, trépignant de joie, ils disaient : « Ahoo Awo Yi Ahoo ».

Ces deux récits présentent le « Homowokpekplé » comme un festin pendant lequel le peuple Ga rendit grâce aux dieux, après une période difficile de famine, de privations et de mortalité. Ce festin serait à base de « Kpokpoï » qui aurait la même consistance que le « Yêke-Yêke » et qui présenterait beaucoup de similitude avec le « Yaka-Oken » actuel du Sud-Togo. La famine dont le peuple Ga a été victime, serait donc vraisemblablement à l'origine de cette cérémonie, bien avant la découverte des divinités dans la mer. Mais aucun texte, ni légende ne mentionne quelle a été l'envergure de cette famine, ni à quelle époque elle a eu lieu exactement. Certains textes des navigateurs européens mentionnent la régression de l'agriculture dans la Gold-Coast, en soulignant la difficulté de s'approvisionner en denrées alimentaires. Cette famine semble avoir ruiné durant de longues années les sociétés africaines de l'Ouest, à l'exception de certaines ethnies retranchées dans les montagnes ; de nombreux peuples mentionnent fréquemment la famine dans les contes et les légendes de l'Ouest-Africain.

Transfert de la cérémonie à Glidji

C'est, d'après les traditions orales, en 1662 (date de la fondation du royaume de Glidji), que fut célébrée pour la

première fois dans le Sud-Togo la cérémonie de « Epe-Ekpe ». Elle fut célébrée pour perpétuer certainement les traditions de la Gold-Coast, mais elle fut renforcée par une motivation nouvelle et des rites nouveaux. Elle symbolisait en plus du souvenir de la famine, le départ d'une vie nouvelle et d'un avenir meilleur pour un peuple opprimé, obligé de s'expatrier pour fuir la barbarie des ennemis. Les ancêtres avaient conçu ce système de cérémonie en l'honneur de leur roi qui les avait sauvés et en même temps pour marquer la fin du cycle de l'année. Depuis l'immigration de cette société et la fondation de leur capitale Glidji, ces rites sont célébrés toutes les treize lunes, chaque année dans tout le pays.



II

LES PHASES DU EPE-EKPE

Bien avant le début des cérémonies de « Epe-Ekpe », vers la mi-juin, les grands prêtres traditionnels des trois divinités principales du peuple Guen-Mina, « Ata Kpessu », « Mama Koley », « Ata Sakumo » et le grand prêtre de « Togbe Lakpan » (divinité des « La ») se réunissent dans le quartier de Gbatsomé à Glidji, à huis clos, pour faire une cérémonie appelée « Nma Dumo », c'est-à-dire « semence du maïs ». Cette cérémonie a lieu dès que l'on aperçoit la nouvelle lune pour la première fois au mois de juin et consiste à fixer le calendrier de « Epe-Ekpe », dont les dates sont déterminées par les grands chefs religieux et lignagers réunis dans ce quartier sacré de Glidji. Après cette réunion, ils communiquent ce calendrier aux autres prêtres des environs qui le communiquent eux-mêmes aux autres chefs de quartiers et de familles qui mettront le public au courant. Après ce rituel, le grand prêtre de « Togbé Lakpan » est chargé par les autorités religieuses d'annoncer aux autres « hunon » (prêtres traditionnels) et aux adeptes le début de la période des interdictions ou période préliminaire à la cérémonie de Epe-Ekpe.

Cette période d'interdits se nomme « Sedodo ».

(Ils annoncent le « Sedodo » en frappant sur des morceaux de calebasses ou en heurtant des planchettes ; dans les villages multi-ethniques, les autres groupes se conforment aux mêmes interdits si les Guen-Mina sont majoritaires).

Le Sedodo (décret des interdits).

Cette période se nomme aussi : « Edodémouléo » (silence et privation) ; littéralement : « Il n'y a rien à faire… »

Le Sedodo est considéré comme une période de carême. Les interdits constituent les préliminaires à la cérémonie traditionnelle de « Epe-Ekpe ». Ils couvrent la période des trois mois précédant « kpessosso ».

A partir de ce jour, personne n'a le droit de faire du bruit la nuit, d'être surpris par la grande nuit, de jouer du tambour, d'enterrer à coups de salves et de chants funèbres, de pleurer les morts dans les familles (les familles éprouvées ne doivent pas pleurer ; les condoléances s'expriment en ces termes : « Do de mu le o » (il n'y a pas de tristesse). Si quelqu'un meurt dans une famille durant cette période on lui dit : « Eyi wlomé » (il est parti dans l'invisible)), de pêcher en haute mer, de chasser du gibier. Les funérailles sont suspendues jusqu'au rite de clôture de la cérémonie de « Epe-Ekpe ».

Ces interdictions durent jusqu'au dernier quartier du treizième mois lunaire en septembre et sont présidées par les responsables du culte de « Ata Sakumo ». Les Guen-Mina ne pourraient pas délibérément enfreindre ces interdits et ces règles, au risque d'attirer sur eux la vengeance et la colère des dieux qui peuvent être symbolisées par une pierre de couleur rouge ou noire, symbole de calamités et de malheurs. Toute cette société est donc contrainte à respecter ces interdits. Quiconque y désobéit encourt les sanctions infligées par « Ata Sakumo » : sa famille sera régulièrement en deuil au moment de la cérémonie annuelle ; ils savent donc qu'ils ne peuvent transgresser impunément les règles et les interdits institués durant les rites, car les ancêtres et les dieux ne pardonnent pas à ceux qui enfreignent leurs règles ; et les contrevenants ne peuvent se racheter qu'en expiant leurs transgressions en sacrifices énormes et en offrandes, s'ils ne veulent risquer leur vie. Toute inobservance de ces règles risquerait d'entraîner une mauvaise mort (mort violente) et l'individu serait privé de funérailles. Par exemple, les funérailles d'un noyé ont lieu sur la plage ou à l'ombre d'un arbre et il est enterré dans la brousse. Dans cette société, comme dans beaucoup d'autres, la mort par accident n'existe pas. C'est en général une punition des dieux ou la désobéissance qui entraîne la mort, ou encore une mort provoquée par des ennemis (sorcellerie).

L'interdit a pour but de régler la vie sociale, morale et religieuse ; il n'y a pas d'ordre logique. Celui qui viole un interdit commet un péché qui sépare l'individu de la société et doit s'attendre à de graves conséquences. La violation entraîne des maladies étonnantes qui agissent secrètement en eux durant toute leur vie et produisent un choc dans leur subconscient. La violation d'un interdit frappe parfois toute une famille, tribu, même un peuple entier, par calamités, sécheresse, mauvaises récoltes, jusqu'à ce qu'on fasse un sacrifice.

Ce rite de « Sedodo » a une importance capitale dans la cérémonie de « Epe-Ekpe » ; ceci pour plusieurs raisons : il nivelle la société. Son rôle est de faire disparaître durant une certaine période les différences sociales, sources fréquentes de désunion. Les vrais détenteurs de l'autorité sont les « hunon » et les chefs de lignages ; ce sont eux qui imposent ces lois à la population. Il a aussi une portée sociale ; il est certainement institué en souvenir des souffrances qui sont mentionnées dans le chapitre relatif à l'origine de cette cérémonie. Le silence et les privations permettent aussi de mieux apprécier le retour des roulements de tambour et les réjouissances. Les hommes apprécient toujours mieux l'abondance et les manifestations après les privations.

Durant trois mois lunaires avant « Kpessosso », sont interdits, les tambours, les réjouissances bruyantes, les funérailles, etc… Ce surcroît d'interdits qui réclament obéissance, traduit un fort contrôle social. Enfin, il favorise la reproduction des poissons et du gibier, grâce à l'interdiction faite aux pêcheurs et aux chasseurs de se livrer à leurs activités (reproduction qui servira au festin populaire).

Toutes ces raisons nous prouvent combien ces interdits servent de base aux lignages et règlent la vie des Guen-Mina.

Le Situtu (projection de l'eau)

Cette phase rituelle de la cérémonie de « Epe-Ekpe » a lieu un mardi vers la mi-août, environ quatre semaines avant celle de « Kpessosso », dans le couvent de « Togbe Lakpan », le dieu des « La » au quartier Djossi à Anécho. Tous les prêtres et les dignitaires se retrouvent à Djossi et c'est le prêtre le plus âgé qui procède au « Situtu ». Les officiants préparent une eau lustrale coûteuse constituée de gin, sodabi (alcool local), et liha. Le gin est considéré chez ce peuple comme une boisson chère, c'est pour cette raison qu'elle est très souvent appréciée

pour les cérémonies religieuses, le sodabi, qui est indispensable, étant l'alcool local. Le liha est une boisson sucrée à base de sorgho. L'utilisation du sorgho est également indispensable dans les cérémonies ancestrales (dans toutes ces cérémonies il faut une boisson alcoolisée et une boisson sucrée). « La boisson alcoolisée est destinée aux méchants, à quiconque chercherait à nuire à autrui, et, au contraire la boisson sucrée est destinée au bien, à tout ce qui est agréable dans la vie ».

C'est le « hunon » le plus âgé qui procède au « Situtu », celui qui fait fonction de président, c'est-à-dire celui qui est le plus haut placé dans la hiérarchie des « hunon » ; en l'occurrence c'est le représentant du clan « La », le « hunon » de « Togbé Lakpan ». Tandis que les autres prêtres disent une longue prière aux mânes des ancêtres, dans laquelle ils demandent la paix pour le peuple et pour le monde entier, le « hunon » de « Togbé Lakpan », après une longue invocation aux ancêtres, soulève la calebasse pleine d'eau lustrale, prend ce liquide dans sa bouche et asperge trois fois le sol de gorgées d'eau. Ce geste signifie, d'après les informateurs « le temps est venu où les ennemis se réconcilient afin d'avoir la paix ». (Pulvériser de la salive avec sa bouche constitue dans le Bas-Togo l'accompagnement d'un souhait).

Puis, il sollicite dans une prière les dieux pour veiller sur la bonne marche des fêtes de Nouvel An, les invitant à venir aider à la paix et à la réconciliation de tout le peuple Guen-Mina. Son invocation terminée, les assistants s'approchent du récipient plein d'eau, touchent la surface de cette eau lustrale de leurs mains et l'appliquent au front et à la poitrine en signe de bénédiction et de paix ; puis, chaque « hunon » projette une giclée sur le sol.

L'eau lustrale est un symbole d'union entre les vivants, comme entre les vivants et les ancêtres, et constitue un élément de la plupart des rites de purification, de régénération, de retour à l'ordre et d'annulation des règlements passés. Boire à la même calebasse signifie pour deux ennemis l'oubli de leurs différends antérieurs ; verser de l'eau en libation aux ancêtres, c'est solliciter d'eux la paix pour toute la famille et les remercier de leur protection ; cracher de l'eau lustrale sur son fils c'est le combler de bénédiction. Toutes les purifications s'opèrent au moyen de l'eau qui symbolise la paix, la joie, la stabilité et le dynamisme de la vie. Ce rite est destiné à implorer le pardon des divinités. Le temps de pénitence introduit

directement celui de recueillement. Il marque le désir d'une réconciliation. Le peuple entier s'engage par ce rite à cesser toute querelle, tout litige, à oublier tout conflit et à se pardonner mutuellement car il se retrouvera dans environ un mois, à Gbatsomé devant les mêmes mânes pour puiser à la même eau lustrale. Un individu n'a ni force ni bonheur sans la bénédiction de sa famille, en particulier celle des ancêtres. Celui qui a obtenu le « Situtu », qui n'est autre chose que des souhaits de santé et de prospérité que l'on adresse à une personne en guise de récompense pour sa bonne conduite envers les parents et sa fidélité pour sa famille, peut espérer réussir dans toutes ses entreprises. Ce rite rappelle également dans le cœur de ce peuple les querelles et les guerres de leurs ethnies. Le « Situtu » par de nombreux aspects est une cérémonie caractéristique de la côte du Bénin (Akan, Fon, Ewe, Adja et Yoruba la pratiquent aussi). Il est impossible pour quelqu'un qui ne fait pas partie de l'ethnie, d'assister à ce rite qui est à la fois religieux, lignager, dont le but essentiel est la paix et la réconciliation entre ses membres et qui rappelle aux Guen-Mina les fondements de leur société : religion, lignage et unité ; car la formation de cette communauté a été possible et subsiste grâce au regroupement autour des mêmes dieux et des ancêtres de ses diverses fractions.

Le Bliku-Mama (compte à rebours)

Le lendemain de « Situtu », les chefs religieux et lignagers se réunissent à nouveau, cette fois dans le sanctuaire de « Mama Koley » au quartier Degbenou à Anécho pour les rites de « Bliku Mama ». Les chefs de quartiers ne sont pas conviés à cette assemblée de « hunon » et de chefs de lignages. « Bliku Mama » veut dire compte à rebours, distribution, répartition des grains de maïs. Cette assemblée fixe définitivement le calendrier de la cérémonie. C'est le prêtre de « Sakumo » qui préside la cérémonie et procède à ce rituel.

On lui apporte un récipient contenant des grains de maïs secs ; il met de côté un nombre de grains égal au nombre de jours devant s'écouler jusqu'à cette date. Il envoie ensuite un tas identique aux chefs du peuple ; d'abord aux rois, ensuite à l'intention des autorités politiques. A ces derniers est envoyé respectivement un nombre de grains correspondant au nombre de jours séparant le lendemain de cette opération du

jour de « Kpessosso ». Les chefs politiques et royaux comptent les grains et apprennent ainsi combien de jours séparent cette date de celle du rite principal de « Kpessosso ». Ainsi avertis, ils envoient aussitôt des présents, des boissons à l'assemblée des « hunon » ; la réunion se termine tard dans la nuit. Les délégués des communautés qui sont toutes représentées repartent avec des tas identiques de grains de maïs. Ainsi du Ghana au Bénin, tout le monde est averti ! car dès leur retour chaque prêtre envoie des grains de maïs aux chefs et anciens de la localité ; mais une obligation s'impose : à la fin de chaque journée l'on doit soustraire un grain du tas. C'est le compte à rebours. Dans chaque communauté on décompte les grains ; le jour où le tas est réduit à deux grains on se met en route pour Glidji, ce jour est la veille de « Kpessosso », le dernier grain est celui du « jour de l'an ».

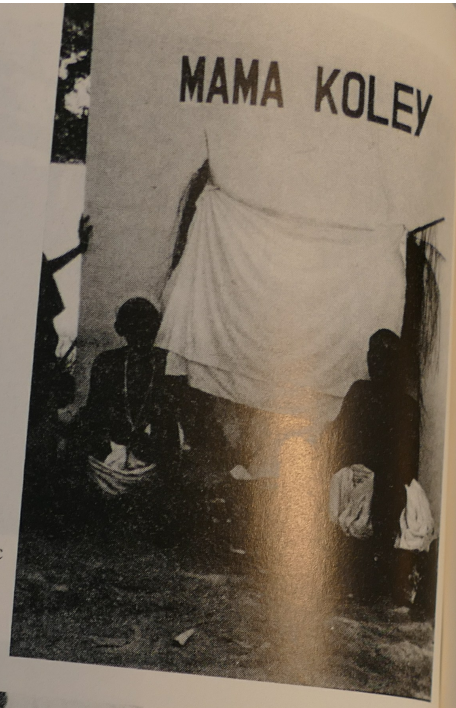
Le « Bliku-Mama » concrétise la volonté « Ga » de communiquer et de compter ; c'est un système de comptabilité rural et ancestral. L'utilisation de ce système comptable archaïque, par les Guen-Mina pourtant instruits dès le XVIIIe siècle, témoigne de leur attachement aux habitudes ancestrales ; les « hunon » n'ignorent point l'arithmétique, dont le développement a été favorisé sur la côte par la traite. C'est une étape préparatoire qui mentionne l'origine du peuple, le rôle de certains lignages et divinités, l'importance des lignages fondateurs de certains quartiers, le souci de paix et de cohésion des autorités traditionnelles.

Le Kpessosso (prise de la pierre sacrée)

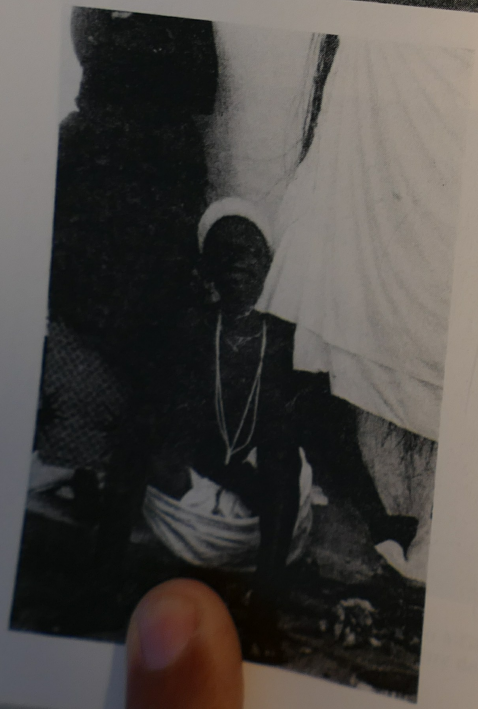
Ce jour qui tombe toujours un jeudi est le point culminant de la cérémonie de « Epe Ekpe ». Très tôt le matin et sans discontinuer jusqu'au milieu de l'après-midi, une marée humaine converge vers Gbatsomé ; elle arrive par vagues ininterrompues, formant des cortèges et chantant des airs religieux. Ils se composent surtout d'initiés et de dévots de toutes les divinités principales et secondaires de tout le peuple Guen-Mina. Ils sont en grande tenue d'apparat ; les cortèges des initiés sont formés essentiellement de femmes portant un pagne blanc autour des hanches, elles ont tressé leurs cheveux en coiffures complexes ; le torse nu, les bras, le visage et une partie des jambes sont ornés de dessins et de signes distinctifs du groupe auquel elles appartiennent. La couleur dominante des motifs au kaolin est le blanc, mais on trouve également

La pierre sacrée, après son ostention lors du jeudi saint de Kpessosso. Son porteur est entouré ici par les « grands initiés ».

Les délégations pénètrent sur la place portant chacune un tabouret sacré sur la tête.



Le couvent de Mama Koley avec un gros plan de son Hunon.



En haut, le couvent de Avu du pu, sur la place de Gbatsome.
En bas, celui de Togbe Akun', près de la lagune à Glidji.

Scènes durant le Kpantcho-tcho à Agbodrafo. Les vodusi faisant leur dernier tour de piste ; au centre le hunon de Lakpan : TEVI BEBE, à sa droite une vodusi tenant le balai sacré.

des ocres et des bleutés. Elles portent à leurs cous, aux poignets et aux chevilles une multitude de colliers et de bracelets de perles de toutes les couleurs. Les « hunon » drapés dans un pagne blanc dont un pan est jeté sur l'épaule gauche comme une toge, portent trois rangs de colliers de perles blanches ainsi que des colliers et des bracelets d'« Anyanyran » (de la famille des Momordica charentia, plante appartenant aux cucurbitacées ou concombre sauvage. C'est une plante grimpante surnommée Sika (or) chez les Ga ; elle se reconnaît à ses feuilles triangulaires et à ses petites baies rouge-orangé ; elle fait partie de la pharmacopée des « hunon ». Elle a des tiges assez fines pour être attachées autour du cou et ses fruits semblables à des pendeloques d'or font fonction de bijoux. C'est une plante sacrée, ses feuilles servent à préparer l'eau lustrale ; elle a des vertus purificatrices : elle prévient contre les mauvais sorts, les mauvais esprits, elle protège et aide les femmes dans leur commerce, elle protège du vol).

C'est aux alentours de dix heures que commence la première manifestation :

A) **Le Tchesi Dodo** (préparation de l'eau sacrée)

Il est très difficile de dire à quelle étape de leur existence et en quelle circonstance la cérémonie de libation a été conçue par les ancêtres. Une libation est un acte qui consiste à répandre en l'honneur d'un dieu, d'un aïeul, une calebasse d'eau ou d'alcool après y avoir posé ses lèvres. La libation est une invocation adressée aux esprits et une communion entre les vivants et les morts. Quand a lieu une libation, les ennemis personnels, ceux qui nuisent à la société, ne sont pas épargnés, mais maudits et condamnés. La libation n'est pas répandue dans la nuit, sauf dans les cas cruciaux (certains esprits sont considérés comme impurs ; ce sont ceux qui se sont séparés de la matière par voie d'accidents ou par suite de brûlures, blessures graves, pendaisons, noyades... Ils reçoivent leur part de libation toujours séparément). La tradition nous apprend que les esprits ne sont pas libres la nuit. L'officiant qui procède à la libation doit passer un pagne blanc autour des hanches et se déchausser avant de la répandre ; l'endroit où a lieu la libation doit être balayé d'une façon spéciale suivant les ethnies. Avant d'entamer le rite du « Tchesi Dodo », on doit procéder à la préparation du « Tchesi » ; cette préparation

nécessite : une jarre d'eau de mer, une bouteille de gin, une bouteille de sodabi, une calebasse de liha et des herbes spéciales.

Le « hunon » de « Sakumo » prend une brassée de branchages de feuilles appelées « sixe » (support) ; il invoque les « vodu » Guen-Mina en commençant par « Sakumo », puis va déposer les branchages à l'endroit choisi. Il prend un récipient de bois, fait une nouvelle invocation, et va le placer sur les branchages, puis il ramasse une poignée « d'anyanyran » et la présente aux « vodu » en les invoquant pour qu'ils apportent la paix et la prospérité et qu'ils éloignent tout mal ; il dépose dans le récipient la poignée « d'anyanyran » et y ajoute deux autres espèces d'herbes « gbo » et « amaga » qui sont des herbes magiques aux propriétés secrètes. Ensuite, il verse une eau spéciale salée, appelée « kolé » (cette eau proviendrait d'une source du quartier Koleto à Anécho) puis quelques gouttes de gin, de sodabi et de liha ; il complète avec de l'eau appelée « gbagu » provenant du marigot de la rivière qui arrose Asukopé et Glidji. C'est cette eau qui servira à purifier les fidèles avant le rite de « Kpessosso ». La préparation terminée, les autres « hunon » et quelques initiés étendent leurs mains au-dessus du récipient, les baignant dans le liquide lustral, paumes, puis dos de la main successivement trois fois. Puisant ensuite de ce liquide dans le creux de la main, ils boivent une gorgée en faisant gicler le reste. Enfin chacun d'eux tire un brin d'anyanyran et se l'attache au cou et aux poignets. Sept femmes et sept hommes, choisis lors d'une cérémonie spéciale, initiés, et qui ont cessé quelques jours avant toute relation sexuelle, viennent tremper leurs mains dans l'eau lustrale ; ils les trempent trois fois successivement, intérieur et extérieur ; la troisième fois ils en aspergent ceux qui les entourent. Le « hunon » de « Sakumo » s'avance alors au milieu de la place, accompagné des deux autres « hunon » des divinités principales de Gbatsomé et des grands dignitaires. Toute la foule des initiés, adeptes et spectateurs se presse autour d'eux. La large cuvette de bois est déposée devant l'assistance ; alors commence le rite de bénédiction du « Tchesi » ou « eau lustrale ».

Ce rite est présidé par le « hunon » de « Sakumo » à Glidji, assisté de celui de « Kpesu » et par ceux de « Mama Koley » à Glidji et à Anécho.

La foule chante des mélopées rituelles en langue Ga entrecoupées d'invocations, (il est difficile de percevoir les paroles des chants prononcés dans une langue archaïque

et couverte par le bruit des claquements de mains. Tous ces chants particuliers à cette cérémonie ne sont, d'après les informateurs, jamais exécutés en d'autres occasions). Le « hunon » de « Sakumo », une calebasse de libation dans les mains, réclame le silence en disant : « Abé é é ». La foule répond : « Abé ba », expression par laquelle on réclame le silence. Il avertit alors qu'il va prier pour le peuple en qualité de « hunon » de « Sakumo ». Tous acquiescent : « Yawo, yawo, yawo ». Ensuite, il invoque l'un après l'autre les autres « hunon » Guen-Mina, les invitant à joindre leurs prières aux siennes ; après quoi il invoque « Sakumo » et lui demande d'accueillir favorablement ses prières ; il s'adresse tour à tour à toutes les divinités Guen-Mina. Avant le signal de départ des grandes prières, « Afa » est consulté ; il dira si tout est en ordre, ou si par contre il y a quelques irrégularités (peines à expier, rites non observés, interdits non respectés) ; il s'assurera de ce que nul obstacle ne s'oppose à la cérémonie. Le grand prêtre de « Sakumo » commence les suppliques aux « vodu » principaux : « abé... abeba... aoh ! Koley, Kpesu, Sakumo, etc... » (ce qui est une façon de demander : « On peut ? »).

Puis, chaque « hunon » se tourne vers son couvent respectif et, entouré par les autres prêtres prosternés dit : « muny ga be nami », (excusez-moi, on peut commencer).

Lorsqu'on demande audience à un « vodu », c'est pour qu'il écoute avec bienveillance ; fixant un point dans le vide, le grand prêtre de « Sakumo » semble parler à quelqu'un ; il parle, et se tait, comme si d'une personne invisible lui parvenaient les réponses (les dialogues avec les « vodu » sont utilisés en langue Ga, Ashanti ou Ada). Seuls les initiés comprennent ; il s'agit de se présenter au « vodu » qui attend pour se mettre à l'écoute. La foule recueillie répond toujours « ami » (qu'il en soit ainsi). Sur la large cuvette de bois le grand prêtre fera des prières qui serviront à la purification des fidèles ; le nombre de femmes augmente à chaque phrase du prêtre, le public répond : « yooh » (confirmation) à chaque palabre.

De proverbe en proverbe, toute la doctrine religieuse se déroule ainsi que le désire le prêtre ; c'est une sorte d'homélie faite de sentences et d'imagination et absorbée par les fidèles avec avidité et conviction (pendant ce temps, une bouteille d'alcool et un petit verre passent de main en main).

Ayant terminé de parler, le grand-prêtre se lève et se dirige vers l'enceinte sacrée ; cependant, avant d'entrer il crie

« helulo ! » (attention : avertissement adressé à celui qui désire se rapprocher du « vodu »). Il entre dans l'enceinte pour en ressortir un peu plus tard avec des bouteilles d'alcool qu'il passe aux autres « hunon » en leur expliquant que ce n'est pas de l'alcool ordinaire mais qu'il contient la force du « vodu ». Les éloges et la proclamation des attributs du « vodu » continuent pour faire place au chant traditionnel qui est chanté avec force une dizaine de fois ; quelques femmes le rythment en battant avec la paume de la main entre l'épaule et le sein gauche ; cela produit une rumeur sourde qui remplace celle des tambours qui n'ont pas encore la permission de s'exprimer. Alors le grand-prêtre se lève et commence une longue série d'invocations en faveur de tous les Guen-Mina proches ou lointains, les heureux et malheureux, les pauvres et les riches, etc... C'est une prière universelle dans laquelle nul n'est oublié, pas même les femmes stériles (une femme stérile est considérée dans ce pays comme une anomalie). Ensuite, il demande aux dieux leur miséricorde pour le peuple, les priant d'accorder à toute l'ethnie la santé, la paix, la prospérité, le bien-être, le bonheur ; il implore afin que les maladies, les malheurs, la faim et l'injustice s'éloignent du pays. Dans une longue prière il invoque les quarante-et-une divinités Guen-Mina, les conjurant de protéger le peuple et d'assister de leurs conseils et leur soutien les chefs, les rois, les prêtres, le gouvernement et le chef de l'État, pour le bien-être du pays tout entier. A la fin de sa prière, il verse dans la cuvette les diverses boissons apportées, et entre dans chaque couvent pour faire les sacrifices. C'est à la fin de ce rituel que l'assistance est autorisée à venir chercher de l'eau lustrale pour ses besoins, et des brins d'anyanyran pour sa parure. (Les hommes et les femmes qui ont eu des rapports sexuels, de même que les femmes en menstruations, ainsi que ceux qui ont mangé des haricots la veille, n'ont pas le droit de tremper leurs mains dans le « tchessi »). Ce sont les « tasinowo » (tantes paternelles qui prennent la responsabilité de l'eau lustrale ; elles s'assoient auprès du récipient et versent de l'eau sur toute personne Guen-Mina qui se présente). Un « hunon » se charge de servir les nombreux adeptes qui avancent vers la cuvette (beaucoup de personnes viennent remplir des bouteilles pour ceux qui n'ont pas eu la chance d'assister à la cérémonie et qui souhaitent la protection d'un « vodu »). Avant de recevoir quelques gouttes sur la tête et de s'en laver la figure, le suppliant doit offrir quelque argent aux « tasinowo ». Ceux qui ne font pas partie de l'ethnie Guen-

Mina n'ont pas le droit de tremper leurs mains dans l'eau lustrale, à moins d'avoir observé quelques tabous ; (ne pas avoir eu la veille de rapports sexuels ou ne pas être en menstruations pour les femmes). Lorsque les « tasinowo » donnent de l'eau lustrale aux solliciteurs, ceux-ci sont censés se confesser de leurs fautes et demander des bénédictions pour l'année à venir qui commence ce jeudi.

Exemple de demande : « Je vous prie « mama Koley » de m'aider dans mon travail, que cette année soit paisible et prospère, que les enfants à l'école soient intelligents et à la maison obéissants... que les cochons et les chèvres se multiplient... le travail de cultivateur est difficile et peu payant, le gouvernement devrait le rendre plus lucratif ; que le bonheur descende sur nous... »

Lorsque les « tasinowo » reçoivent des dons, elles les remettent aux « hunon » qui communiquent aux « vodu » respectifs les requêtes des solliciteurs.

Les cérémonies rituelles de libation ont lieu devant les huit couvents les plus importants ; chaque lignage sollicite son propre « vodu » pour son propre clan et pour la nation. Quelqu'un qui a reçu l'eau rituelle près du sanctuaire de son propre dieu clanique peut aller solliciter celle du « vodu » de l'autre clan et lui faire connaître ses besoins.

Au fur et à mesure que le temps passe, la foule se presse de plus en plus grossissante devant l'eau rituelle des « vodu » ; d'abord timidement, puis en grand nombre les gens s'approchent pour la purification ; on se lave la tête, la poitrine, les mains, les pieds. Au contact de l'eau sacrée, certaines femmes s'agitent et tombent à terre ; « le vodu les a prises », observent les autres. Effectivement, en accomplissant ce rite, parfois les initiés et adeptes entrent en transe et tombent à la renverse, secoués de tremblements convulsifs dans tout le corps. Au début de la cérémonie les prises de possessions sont peu nombreuses, puis elles augmentent au fil des heures au point qu'à la fin deux femmes sur trois tombent en transes violentes en accomplissant ce rite ; plus le temps s'écoule et plus les transes sont fortes. Certaines adeptes se roulent par terre, s'arrachent les cheveux, se frappent violemment la tête sur le sol en hurlant, leurs visages contractés, ruisselants de sueur, leurs yeux révulsés ; les « vodusi » (adeptes de vodu) les entourent et les maintiennent pour les empêcher de se blesser ; on leur enlève leurs colliers pour ne pas qu'elles s'étranglent. Pour les calmer un prêtre prend dans sa bouche de l'eau

lustrale qu'il projette sur elles ; il les arrose de face, de dos, du côté droit et du côté gauche pour les délivrer de l'esprit du « vodu » qui les possède. Si malgré cela il n'arrive pas à les calmer, on les transporte à l'écart dans un lieu où seuls les initiés peuvent entrer et on les « ranime ». En alternance les femmes dansent et chantent.

Des gens arrivent par centaines sur toutes les pistes, sur tous les sentiers, à pied et dans des camions branlants où ils sont accrochés en grappes ; les initiés sont accompagnés d'un grand nombre d'amis et de parents, certains portant sur la tête des paniers et des cuvettes contenant des vivres et des vêtements. Tous convergent vers Gbatsomé. Sur la lagune les pirogues sont chargées au maximum de Guen-Mina venant d'Anécho, d'Agoué, etc... Certains viennent de très loin, car pour cette occasion, tous les enfants de cette société reviennent au pays ; ils sont plusieurs centaines provenant de tous les villages des alentours.

Innombrables sont les ornements : clochettes aux chevilles, gerbes de colliers et de bracelets... En tête de chaque délégation marche un porte-drapeau brandissant un carré d'étoffe blanche noué au bout d'une longue perche, suivi du récadère tenant avec dignité la canne au sommet orné d'un motif symbolique en métal ouvragé. Chaque groupe se dirige vers le sanctuaire de son propre dieu puis, après avoir procédé aux libations, continue vers le lieu sacré où se dressent les sanctuaires des trois « grands vodu », se prosterne et présente ses offrandes, demandant en retour le bien-être et la santé. Vient ensuite la troupe des initiées avançant sur deux ou trois files désordonnées. Chaque groupe qui arrive transporte religieusement un siège ancestral, symbole de l'autorité, jalousement conservé dans les maisons et représentant la tradition. Le reste des délégations suit en claquant des mains et en se frappant la poitrine.

B) Le Motata (débroussaillement de la voie)

Vers les quatorze heures le peuple est à nouveau prêt pour l'événement annuel, mais auparavant tout le monde suivra le second rite préparatoire de « Motata ». Cette heure capitale est annoncée par l'arrivée des invités officiels, les chefs Guen-Mina. C'est un rite qui reste très secret et réservé uniquement aux « hunon » et à certains initiés. Je n'ai pas pu avoir beaucoup de précisions sur cette cérémonie rituelle.

Le chemin qui mène à la forêt sacrée dans laquelle la « pierre mystérieuse » sera découverte n'est balayé qu'une fois par an. Ce chemin est envahi par les herbes et les arbustes qu'on y a laissés pousser depuis la cérémonie de l'année écoulée. Ce jeudi est le seul jour de l'année où il est dégagé. Quelques initiés vont débroussailler et nettoyer la voie. Dans la même semaine tout le monde travaille au nettoyage des routes, à la propreté des maisons, des ustensiles ; on achète de nouveaux pots, de nouvelles jarres, des animaux, etc... pour les fêtes !

C'est le « hunon » de « mama Koley » à Glidji qui préside à ce rite de « Motata » ; son second, qui possède le couvent de « mama Koley » à Anécho lui succède. Le cortège des « hunon » suivi des dignitaires et des grands initiés se dirige vers l'entrée de la piste qui mène à la forêt sacrée et s'immobilise, la face tournée vers l'Ouest (geste lié à l'ancienne Gold-Coast), devant trois petits tas faits de coques et de noix de palmiers à huile (les trois tas rituels représentent tous les obstacles séparant les dieux des hommes). Le vieil « hunon » de « mama Koley » demande aux dieux et aux ancêtres la bénédiction et l'autorisation pour ouvrir le passage qui conduit à la pierre sacrée ; dans une longue invocation, il supplie les esprits, à l'occasion de l'année nouvelle, d'accorder au peuple prospérité et bonheur et d'écarter d'eux la famine, les maladies et la discorde. Tout en récitant, il offre une triple libation ; puis, saisissant une houe, il pioche l'un après l'autre les trois tas qui ont été allumés. Le signal est alors donné et en quelques minutes les grands initiés qui sont chargés annuellement de cette tâche, déracinent et débarrassent les mauvaises herbes qui envahissent le petit sentier menant à la forêt sacrée. Personne n'a le droit d'y pénétrer à part les « hunon » et ces quelques initiés ; les fidèles restent à l'entrée, leurs chants et leurs danses se succèdent, entrecoupés par les cris des initiés hurlant et gesticulant. La foule s'impatiente et les « vodusi » entrent en transe. Tout le monde ignore ce que font les autorités religieuses dans la forêt sacrée... D'après un informateur, ils se réunissent pour implorer les dieux, et leur demander de trouver une « pierre favorable » (elle doit être blanche pour que l'année soit bénéfique), qui rendra l'année propice au peuple. Ils implorent longtemps ; chaque invocation est ponctuée du cri de « Helou ! » qui veut dire « attention ou malheur » (malheur à ceux qui ne veulent pas du bien au peuple Guen-Mina, malheur à celui qui ne se conforme pas aux conseils du grand « hunon », malheur enfin aux indifférents).

Chaque prière est ponctuée par des menaces : « Malheur à qui cherchera à percer le secret des dieux ! » « Si tu nous refuses cette faveur, ô « mama Koley », alors malheur à toi, c'est que tu ne veux plus que l'on t'adore et on te refusera pour dieu ! ».

C) Le Kpessosso
(jour de la prise de la « pierre sacrée »)

Les autorités religieuses restent un certain temps dans la forêt sacrée, tandis que la foule en délire continue à chanter et danser de plus en plus exaltée ; le moment capital de la cérémonie de « Epe-Ekpe » approche avec le rite de « Kpessosso ».

Vers les seize heures, un mouvement se dessine en provenance de l'allée des taillis et un groupe compact de « hunon » et de « vodusi » avance à pas lents sous les acclamations de la foule ; en tête du cortège, protégé par l'escorte des « hunon », un jeune « vodusi » porte avec un immense respect, dans ses mains largement ouvertes et sur de larges feuilles « la pierre sacrée », représentation de la déesse « mama Koley », pierre sacrée qui symbolise l'année nouvelle.

D'après plusieurs informateurs, ce serait le porteur de la pierre qui la découvrirait dans la forêt sacrée (ce point de repère restera très évasif puisque c'est ici le cœur du mystère de la cérémonie de « Epe-Ekpe » ; certains disent que ce sont de très vieilles femmes qui la découvrent, les yeux bandés ; c'est un secret inviolable). Cette pierre est généralement portée par un jeune homme d'un des huit clans Guen-Mina, qui a été purifié rituellement et qui est connu pour son intégrité morale. Il a dû éviter toute relation sexuelle depuis le moment où il a su qu'il avait été choisi pour porter la pierre sacrée. Il est vêtu d'un pagne blanc serré à la ceinture et est censé avoir découvert la pierre sacrée dans la forêt...

Ce cortège est conduit par deux jeunes filles portant des sièges sacrés et des jeunes gens qui nettoient le chemin devant le porteur de la « pierre ». La foule excitée attend sur la place située en face du couvent de « Avu du pu » (divinité Guen-Mina). Au centre de cette place se dresse une colonne de pierre blanche (à peu près deux mètres de haut) qui est entourée d'une clôture en bambou. La procession se fraie un chemin à travers la foule des « vodusi » et des adeptes en

transe, puis à travers la masse des spectateurs ; elle emprunte la voie principale, fait le tour du couvent de « mama Koley » et revient à l'entrée du sentier. Elle fait ainsi trois fois le tour du sanctuaire et, suivie de la foule des initiés et de la masse des spectateurs, repart vers la place où se trouve la colonne, siège de « mama Koley ». L'immense foule frénétique s'agglomère autour du noyau des « hunon » et des initiés. On sent monter une tension insoutenable ; chacun cherche à obtenir la meilleure place pour mieux voir tout à l'heure « la pierre de l'année » ; des acolytes maintiennent avec des badines la foule à quelques mètres de cette masse circulaire de personnages vêtus de blanc, déterminant ainsi un large anneau où ils sont les seuls à circuler. Sous les hurlements de la foule en délire, les femmes adeptes et quelques hommes initiés entrent en transe et sont en proie à de vives contorsions. Il est difficile de décrire l'exaltation de cette foule en délire et livrée à elle-même ; j'ai assisté à cet instant à une transe collective très marquante.

Lorsque la pierre sacrée est annoncée, on prie la foule de laisser la place aux « vodusi » qui exécutent leurs danses rituelles en criant : « abé é é abeba » (silence). Les chants de la foule s'arrêtent et ceux des « vodusi » reprennent ; elles chantent d'abord lentement puis accélérant le rythme. Les féticheuses les bras croisés derrière le dos poussent par intervalles les cris : « Ago, ago » (place). La foule populaire attend fiévreusement de savoir de quelle couleur sera la pierre.

Voici arrivé le moment le plus émouvant de la cérémonie : la pierre est soulevée à bout de bras par l'homme qui la porte. « Elle est blanche ».

Le cri de : « Helou-loo » jaillit de la foule (c'est à la fois un cri d'approbation « ainsi soit-il » et un cri de mise en garde « malheur à toi » « que les mauvais desseins retombent sur toi ». C'est également un cri de purification visant ceux qui n'auraient pas le « ventre » pur et aussi les ennemis de la nation ; c'est un cri de mise en garde contre les sorciers ; chacun, en prononçant ce mot, en profite pour mettre en garde et lancer un défi à son ennemi éventuel, tout en prenant à témoin la pierre sacrée qui protège contre toute malveillance d'où qu'elle vienne ; car cette pierre symbolise la puissance et la volonté des dieux. Jurer en présence de la pierre, c'est jurer devant les dieux dont le souffle est supposé habiter cette pierre. C'est ainsi que l'on peut entendre la foule s'exclamer : « A la veille de cette année nouvelle et devant les « vodu » de

cette pierre sacrée, si quelqu'un ose me vouloir du mal, cela se retournera contre lui... malheur à ceux qui ne veulent pas du bien au peuple Guen-Mina... malheur à celui qui ne se conformera pas aux conseils du grand « hunon »... malheur aux indifférents... malheur à celui qui cherchera à percer le secret des dieux... malheur à celui qui aura une intention impure à l'encontre de la pierre... »

Ce cri « helou-loo » est une invocation qui protège contre tous les maux psychiques et physiques ; c'est un appel à la rescousse des dieux. Tout en prononçant ce cri, la foule lève les bras, geste pour renvoyer le malheur. Ces cris d'invocations couvrent toute la place de Gbatsomé ; le cortège, après avoir présenté la pierre aux autorités politiques et chefs traditionnels venus pour la circonstance, fait trois fois le tour de la place. (Par déduction ces trois tours seraient consacrés à chacune des trois divinités principales).

Le grand prêtre de « ata Sakumo » après un long « Abé é é ba » impose encore une fois le silence et prend la parole. Il demande aux ancêtres et aux dieux leur protection pour les chefs du peuple Guen-Mina, la paix, de la nourriture abondante, la santé pour les grands et les petits. Chaque demande du « hunon » est scandée par le cri de « hélou-loo » (ici, ce cri prend la forme d'une menace), et le geste de bras en l'air ; à la gauche du « hunon » de « Sakumo » se tient, immobile et digne, le porteur de la pierre sacrée. Puis, la pierre est déposée sur le trône de la déesse (la colonne) ; alors par la bouche de son « hunon », « ata Sakumo » fait connaître ses recommandations et conseils, commente les prédictions de l'année à venir compte tenu de la couleur de la pierre et implore la bénédiction des dieux pour les treize lunes à venir. Il faut souligner que l'importance de la pierre est liée à sa couleur que tous les Guen-Mina savent interpréter ; on suppose que la pierre apporte au « hunon » chaque année un message de chance ou d'infortune.

Exemples de recommandations et conseils : « Il faut que cette année le fils obéisse à son père, que l'union et l'entente règnent dans les familles et reflètent la vérité et l'amour »...

Le « hunon » recommande le respect des grossesses et des soins adéquats aux femmes enceintes et aux accouchées ; il interdit les avortements et promet son aide dans la carrière, la santé, l'éducation ; il met en garde les femmes qui entreprendraient des actes criminels contre leurs rivales au foyer. Il promet une pluviosité importante et assure de son aide le chef de l'état ; il

demande aux chefs du peuple de respecter les coutumes et d'offrir des libations et des sacrifices aux trônes des ancêtres dans toutes les ethnies du pays.

Exemples de prévisions : Les prévisions politiques (guerre, paix, intronisation, etc...) ; les prévisions économiques (famine, abondance, pluviosité, sécheresse, catastrophes, épidémies,...) ; les prévisions sociales (risque de division...)

Exemples de messages : « Cette année beaucoup de gens mourront sur la route, aussi, que les conducteurs soient prudents ; il y aura beaucoup de palabres, conflits, ainsi, si quelqu'un veut vous causer des ennuis, évitez-le ; si vous ne le faites pas vous vivrez sans cesse avec des ennuis. Si cette année une femme avorte, elle mourra. « Egu » (divinité) dit que c'est vous-même qui l'invitez à vous tuer. Si quelqu'un meurt d'une mauvaise mort, vous ne devez pas l'emmener chez vous pour les funérailles (celles d'un noyé auront lieu sur la plage et il sera enterré sous un arbre). Pour prévenir les infortunes causées par vos propres actions, « Egu » suggère avec force que toutes les familles et lignages fassent des libations, il demande qu'on le nourrisse de maïs bouilli. Prenez soin aussi des jumeaux, ils veulent aussi du maïs bouilli car « Egu » dit que c'est seulement les « Togbezikpui » (siège de l'ancêtre) et les « venaviwo » (jumeaux) qui nous protègeront de tout le mal... »

Puis, après ces palabres, tout se passe très vite ; les « hunon » profitent de l'exaltation et de l'inattention du public pour regagner le chemin de la forêt sacrée. La pierre sacrée retrouve son refuge et ne quittera son domaine que dans un an exactement.

C'est à partir de cette cérémonie de « Kpessosso » que commence vraiment l'année Guen-Mina, car cette pierre sacrée symbolise un pacte annuel entre les dieux et le peuple puis entre les lignages eux-mêmes. Toute la journée du jeudi jusqu'à la tombée de la nuit lui est consacrée ; après, la foule se disperse pour aller continuer les réjouissances ; la plupart des gens regagnent le soir même leur village, mais d'autres continueront à prendre des bains rituels et à solliciter les dieux. La phase nationale de la cérémonie de « Epe-Ekpe » est terminée, voici venu le moment d'adorer les morts...

Le Noli Yoyo (invocation des morts)

Le vendredi qui suit le jeudi de « la prise de la pierre sacrée » est réservé à l'invocation des morts. C'est un rite d'unité qui se déroule au palais royal de Glidji et dans les maisons des différents clans Guen-Mina. « Noli » signifie revenant (parents de la famille qui sont morts depuis longtemps, ou pendant les trois mois précédant la prise de la pierre sacrée et qui ont été de ce fait interdits de funérailles solennelles). Seuls y participent les membres du clan.

Ce vendredi toute la jeunesse se répand dans les rues dès la tombée du jour, chantant, criant, soufflant dans les cornes et tapant sur tout ce qui est sonore. On s'amuse, on danse, on organise de petites sorties dans les rues en chantant des airs en l'honneur des morts. Des bals se déroulent sur les places publiques, dans les maisons ; on organise des séances de tambours ; toute la nuit, les Guen-Mina « fêtent », car l'interdit est levé, puisque « Aklema » et « Kplé » (tambours sacrés) ont retenti la veille. Ils annoncent la fin de la période de silence et le début de la cérémonie lignagère, axée sur le culte des ancêtres et des morts.

Dans la soirée a lieu ce que l'on désigne par « Amlokuvi » (genre de veillée), qui consiste en une procession nocturne à travers les villages. C'est le prélude aux manifestations qui auront lieu le lendemain. Pour chaque clan le lieu de la cérémonie de « Noli Yoyo » est la maison ancestrale ou « Yohomé ». Le « Yohomé » est le foyer, la souche d'où sont issus les membres du clan. Là, sont enterrés quelques ancêtres avec leurs objets personnels : cannes, pipes, sièges, rognures d'ongles, touffes de cheveux. (Lorsqu'un membre de la famille meurt on lui enlève ongles et cheveux qu'on enterre aux cours des cérémonies religieuses du « Da-ka-fossu » dans la case aux morts). Le « Yohomé » est une case uniquement réservée à cet effet ; c'est leur demeure permanente, c'est dans ce lieu qu'on les invoque et qu'on leur fait des offrandes. C'est la maison symbolique des morts car les reliques qui y sont tiennent lieu d'âmes des défunts. C'est un lieu très respecté, on doit y pénétrer le torse et les pieds nus ; les femmes ne doivent porter ni foulard, ni bijou et ne jamais être en période de menstruations. Ce lieu n'est accessible qu'aux occasions du « Noli Yoyo », du « Depopo » (vœux), et du « Noudada » (préparation du repas des morts). Pour l'enterrement du « Da-ku-fossu » (ongles-cheveux) un membre

du lignage peut avant d'entreprendre une chose périlleuse venir soumettre son projet et ses souhaits aux ancêtres, afin d'obtenir leur bénédiction. Si on a fait un rêve mauvais ou étrange, on peut même venir de très loin pour y demander aide et protection pour maintes circonstances.

Voici comment se déroule en général ce rite du « Noli Yoyo » :

...Dans un coin du « Yohomé », près du mur, sont érigées de petites mottes d'argile concrétisant l'âme des ancêtres. Dans cette case, le chef de famille, un « atavi », assisté d'une « tassino », torse nu, reins entourés d'un pagne, prend la parole en invoquant les ancêtres ; il invite les morts à écouter les prières qui leur seront adressées, ainsi que les promesses qui leur seront faites afin qu'ils s'acquittent de toutes leurs obligations familiales durant le nouvel an. Les membres de la famille se réunissent autour du chef de famille dans le « Yohomé » pour la veillée nommée « o do aha home » (on a mis la boisson dans la case), c'est-à-dire le « dépôt des boissons » qui consiste à offrir aux morts du gin, de la limonade, du « sodabi », etc... ainsi que les noix de cola « évi », du piment de Guinée « atakou ». Sur le sol de la case aux morts est creusé un trou destiné à recevoir les boissons offertes à leur intention ; près du trou, sont plantés des « asêen » (tige de fer, d'origine Fon, surmontée d'un plateau, qui exprime la personnalité de l'ancêtre et qui fait office d'autel destiné à recevoir des sacrifices). L'« atavi » va alors appeler chaque ancêtre à tour de rôle par son nom, en lui prodiguant des paroles de louange sur son courage, sa richesse, etc... On invoque en ces termes : « Toi... x ... je t'invoque, car tous tes fils ici rassemblés te demandent protection ; grâce à toi nous avons eu encore cette année la possibilité de nous réunir devant ton autel ; pour toutes nos requêtes que tu as bien voulu agréer, sois remercié. Une fois encore nous te demandons de veiller sur nos enfants ; écarte de nous les malédictions, les maladies et la mort ; retourne contre leurs adversaires leurs propres flèches ; venge nos victimes et reçois ces boissons... » ou bien encore : « Illustres ancêtres, nous vous invoquons, vous qui êtes avec nous jour et nuit ; bien qu'absents vous êtes présents parmi nous ; gardez toute la famille en parfaite santé, éloignez de nous toutes les difficultés, malheur à celui qui nous voudra du mal car vous êtes avec nous ; prenez ces sacrifices pour que rien ne nous manque ».

Après l'invocation, le chef de famille vide sur le sol et à

trois reprises un verre de boisson alcoolisée après y avoir légèrement trempé les lèvres, tandis que les assistants ponctuent chaque demande par « ami » (qu'il en soit ainsi ou amen). Ensuite, on égorge tous les animaux destinés à la cérémonie de « Noli Yoyo » ; le sang est recueilli dans une cuvette, puis quelques gouttes sont répandues sur le sol de la case aux morts. A chaque animal égorgé, le chef de famile fait des demandes ; au fur et à mesure des demandes, chaque personne se baigne le visage avec l'eau d'une cuvette dans laquelle on a pris soin de faire macérer depuis la veille des herbes sacrées « afla ».

Déroulement du « Noli Yoyo »
à la « maison royale » de Glidji :

« ...Les cérémonies débutent un vendredi vers vingt heures ; sous un arbre, (symbole de paix, planté dit-on par le premier roi de Glidji, « Foli Bébé »), brûle un petit feu de branchages qui sera entretenu toute la journée du samedi ; les branchages sont verts et symbolisent la fraîcheur en assurant une braise faible mais constante. Ce feu est la représentation de la continuité des esprits des ancêtres et de leurs liens avec leurs descendants.

Le chef de Glidji, son entourage et son porte-parole s'assoient dans la salle d'audience du palais royal ; le tambour « ametahu » (tambour orné de crânes d'ennemis) résonne alors, accompagné par les chants « awo » (chants d'origine Ga) des « tassinowo ». Ces chants ont une signification : « ...Je puis seulement être tué par derrière car je ne sais pas ce qui se passe derrière moi ; mais personne ne peut me nuire ou me tuer en face... » A mesure que le rythme du tambour s'accélère, les « tassinowo » chantent plus fort ; le cortège du tambour et des chanteuses pénètre dans la cour royale à reculons (signe de respect) ; le batteur du tambour s'avance vers le chef et les anciens en accélérant le rythme. Il renouvelle trois fois sa marche à reculons et s'arrête ; le chef se lève et touche trois fois la peau du tambour du dos et de l'envers de la main et porte à chaque fois sa main à sa poitrine ; la troisième fois, il met de l'argent dans la poche du batteur, ceci est appelé « gedodo » (c'est un signe de reconnaissance et aussi d'encouragement). Pendant ce temps les femmes chantent toujours les airs « awo » en invoquant les noms des chefs qui ont régné depuis 1662, tandis qu'un autre tambour « atapami »,

rythme le nom des rois. Après cette liste énoncée par le tambour parlant, le roi et les anciens quittent le palais ; les femmes installées devant le « Yohomé » recommencent leurs chants « awo » tandis que les autres tambours se font à nouveau entendre. Les mêmes cérémonies se déroulent dans les maisons royales des autres villages. Le tambour résonne de vingt-deux heures à trois heures du matin, accompagné par le chant des « vodusi » pour la commémoration des défunts qui, les trois mois précédents, n'ont pas eu droit aux funérailles solennelles. Ces invocations et suppliques aux morts durent jusqu'à l'aube du samedi. Le matin de ce samedi le roi de Glidji suivi des princes et des « tassinowo » entre dans le palais royal pour faire une longue prière pour la prospérité de tout le peuple et pour offrir aux ancêtres devant leurs sièges le sang des animaux tués en leur honneur. Ce rite nommé « huhlehle » sera répété dans chaque famille. « Huhlehle » veut dire « émiettement d'aliments ou épandage de l'« ablo ». C'est un rite qui consiste à émietter de l'« ablofoto » (pain de maïs mélangé à de l'huile de palme) et à égorger en l'honneur des morts, des boucs, des moutons, des poulets, des bœufs. Le jour de « huhlehle », le roi de Glidji, vers sept heures du matin, entouré des « tassinowo », des princes, des princesses et membres de leurs familles font une procession à la « maison royale » en émiettant « ablofoto ». A la cour, des boucs et un bœuf sont attachés à un arbre. Le roi prie sur la tombe de ses ancêtres : il évoque les malheurs arrivés à sa famille et demande le pardon de ses péchés ; il demande également le bien-être pour l'État, la pluie pour les champs et une bonne récolte. Les membres du clan confient des demandes individuelles au roi qui ne les oublie pas pendant ses invocations. Ensuite les « tassinowo » répètent le même cérémonial. On amène les boucs. Le roi parle dans leur oreille gauche en leur demandant d'emporter ses péchés et ceux de l'État. Alors le sacrificateur, après les cérémonies rituelles, les tue et verse un peu de leur sang dans la tombe de ses ancêtres en évitant de le verser sur les sièges... Il récite les prières en secret et, après quelques pas de danse, le roi se retire dans l'antichambre. Enfin on dépèce les boucs et le bœuf et les femmes préparent le « yeké-yeké » (plat traditionnel). Après le rite dit « huhlehle » vient le « noudada » qui consiste en la préparation du repas destiné aux morts.

Une femme apporte quatre boules de « ablo » cuit. L'« ablo » est rompu en morceaux, on y verse de l'huile de

palme et on mélange le tout dans un pot en terre. La femme demande au chef d'y plonger les mains ; il en répand sur le sol de droite à gauche en décrivant un cercle. Le chef et sa suite vont dans la pièce où un chef antérieur a été enterré et répand à nouveau de l'« ablo ». Puis le cortège renouvelle le même geste dans quelques maisons proches du palais. Ensuite le chef accompagné des membres de ces maisons et des invités reproduisent les mêmes gestes sur une petite place, et toute l'escorte revient au palais par un autre chemin tout en répandant de l'« ablo ». On rentre au palais par la porte principale, où l'arbre sacré est planté ; là une libation est versée pour implorer la bénédiction des ancêtres et des « vodu ». Ensuite on procède à l'égorgement des animaux... Les bêtes sacrifiées sont emportées dans les cuisines où elles seront apprêtées par les femmes pour le festin destiné aux morts. (L'animal préféré des morts est le bouc ou le bélier : « Agbo ma si ku ! » « le bélier ne craint pas la mort). Il est apprécié pour son courage, sa force, sa témérité, sa beauté, sa résistance (ce sont là les qualités que les Guen-Mina attribuent à leurs dieux). La préparation du repas terminée, les ancêtres et les dieux sont servis en premier. Pour marquer la communion et la solidarité entre les vivants et les morts, on répand de la nourriture et de la boisson sur les tombes ou sur le sol. Dans les « yohomé » on étale par terre les différentes sauces et morceaux de viande (tous les morts ne mangent pas le même plat. Les « venavi » (jumeaux) mangent les haricots rouges bouillis accompagnés d'huile de palme ; le dieu « Egu » (dieu de la mort violente) préfère un mélange de sang et d'huile de palme avec des épices, ce plat se nomme « hubli » (caillot de sang), etc...). Le fait de donner de la nourriture aux morts est un geste purement symbolique. Lorsqu'ils ont été honorés par ces offrandes, on peut procéder au « Dépopo » (vœux). Ce rite du « Dépopo » dure environ une heure ; après les prières destinées aux ancêtres, on verse encore des boissons sur le sang et la nourriture répandus par terre. Dans un ordre chronologique les membres de chaque lignage invoquent à nouveau les ancêtres de leurs lignages les membres influents et leurs « vodu ». L'officiant verse de l'eau lustrale à deux reprises : d'abord à l'intention des dieux, ensuite à l'intention des défunts ; ensuite il passe à l'assistance la calebasse de « tchesi » que chaque membre boit à tour de rôle en prononçant les mêmes paroles. Avec le reste de « tchesi », l'assistance se purifie la tête et le torse. En buvant cette eau lustrale, les Guen-Mina

sollicitent la bénédiction et la protection des morts. Puis, on apporte la noix de cola « évi » (élément de divination). Elle est fendue en quatre portions que l'officiant jette sur le sol ; par ce geste, « tassinowo », « hunon » et assistance vérifient si les morts ont exaucé leurs prières.

Lorsque les quatre quartiers de cola se présentent deux de face et deux de dos, l'interprétation signifie que les offrandes ont été à demi acceptées	• •	○ ○
Lorsque les quatre quartiers de cola se présentent de face les offrandes sont entièrement acceptées	• •	• •
Lorsque les quatre quartiers de cola se présentent de dos les offrandes sont refusées totalement	○ ○	○ ○

Dans le premier et le troisième cas, on doit renouveler l'opération afin de connaître les exigences des ancêtres pour les satisfaire.

Dans cette cérémonie de « noli yoyo », chaque immolation, chaque nourriture et boisson offertes, sont l'occasion de renouveler les demandes d'aide et de protection. Chaque famille célèbre à tour de rôle cette cérémonie. Bonheur et paix sont toujours réclamés aux morts.

Le Yaka-Oken (repas d'unité)

Ce n'est seulement qu'après que les morts se sont « restaurés » que les vivants peuvent prendre part au festin. Toute la soirée de ce samedi est consacrée à ce repas pris en commun. « Yaka-Oken », signifie « prendre n'importe comment, négligemment » (c'est un repas à base de « Yêke-yêke » que l'on mange négligemment afin d'en répandre par terre et toute personne qui passe après ce repas, « à travers la nourriture » tombée sur sol, est considérée comme « preneuse » du repas ; à l'heure de ce rituel, toute personne qui entre dans la maison est conviée aussitôt à la manifestation : « il peut plonger la main dans l'assiette ! »). Tout ce qui est tombé est sacrifié aux « vodu ».

Le jour de « Yaka-Oken », il ne sera fait aucun reproche à celui qui gaspille le repas ou qui répand intentionnellement du « yêke-yêke » sur le sol ; cela ne peut qu'avantager les morts et les dieux qui en auront encore plus ! Le mets principal de ce festin est le « yêke-yêke » qui est un plat traditionnel

indispensable. C'est du couscous de maïs fermenté et moulu mélangé à de la farine provenant de la même céréale ; ce mélange avec de la farine sèche de maïs est passé au tamis ; de cette opération résulte des grains réguliers humides et tout blancs que les femmes font cuire à la vapeur. Elles préparent aussi « ablo » qui est un mélange de pain de maïs et de riz. Pour accompagner ces féculents, des sauces à base de poulets, poissons, moutons, etc... sont préparées. Elles sont cuisinées à l'aide d'huile d'arachide et de palme. Cette nourriture faite de sauces différentes est accompagnée de boissons sucrées ou alcoolisées.

Dans la matinée, on assiste à une sorte de collecte organisée. Celle-ci consiste à aller de porte en porte pour recueillir tout ce qui peut aider dans la préparation du repas de communion. C'est ainsi, que suivant les catégories sociales des gens visités, on apporte des aliments, des boissons ou de l'argent qui seront utilisés pour le repas fraternel. C'est un geste purement symbolique puisque tous les clans et familles avaient déjà prévu leurs approvisionnements. Cette démarche évoque la fraternité entre tous les habitants. En cette occasion de ripaille, tous fraternisent en mangeant ensemble dans les mêmes plats, même s'ils ne se connaissent pas. Tout le monde est convié à manger ces plats en signe d'amitié et d'unité ; tous les membres de chaque lignage mangent le « yêke-yêke » que les lignages s'envoient les uns aux autres pour sceller leurs alliances (toutes les familles se cotisent ; chacune prépare du « yêke-yêke » qui sera envoyé à toutes les familles des autres clans ; la nourriture est envoyée à tous les responsables de clans ; ainsi, tous participent au repas). C'est un repas communautaire : sans invitation on peut entrer dans une maison et se faire servir un bon plat ; d'ailleurs tous les passants sont d'emblée invités à prendre part au repas. Les premiers qui finissent leur plat peuvent aider les autres à terminer les leurs dans la joie. Malgré l'animation qui se dégage de ce repas, le souvenir des morts plane dans l'esprit des Guen-Mina. La pensée des vivants ne peut se dégager de la pensée des défunts, car ce repas est avant tout symbolique ; c'est une communion entre les vivants et les morts. Le repas consommé est supposé contenir une force exceptionnelle, car béni des dieux qui ont favorisé le beau temps, la bonne saison et par conséquent l'abondance des cultures. C'est pourquoi les morts et les dieux sont les premiers à être servis. Le fait de manger dans le même plat est une décision

ancestrale des dignitaires qui peut-être voulaient soumettre tout le monde au même régime. Ceci devant être guidé par un souci égalitaire. Personne ne doit se sentir lésé vis-à-vis des autres par la différence de nourriture pendant cette fête. En participant à ce repas, on rompt aussi entre les habitants le pain du pardon. Celui qui refuserait ce pardon sincère à son frère se rendrait indigne des ancêtres et s'attirerait plutôt leur colère et leur malédiction.

Cette journée favorise la connaissance des membres de la famille ; les personnes âgées ou membres influents du lignage répondent aux questions des jeunes ; à cette occasion de rassemblement, de nombreux faits historiques sont officiellement mentionnés. Les réjouissances, les danses, les chants, les rencontres entre différents quartiers et surtout les repas communautaires expriment à leur façon qu'autour des ancêtres revivifiés par le sang des victimes, c'est tout le clan qui reprend contact avec la source de vitalité. (La plupart des immolations se clôturent par la consommation communautaire des victimes après cuisson et partage). Le soir du samedi, les tambours prolongent cette atmosphère joyeuse et fraternelle de fête. La soirée se termine par des bals, des vins d'honneur, des parties de football (ces aspects modernes sont introduits dans le rite par les Mina alphabétisés ou habitant les grandes villes telles que Lomé ou Cotonou, villes cosmopolites, plus développées que Anécho dans laquelle coexistent des structures traditionnelles).

Le Nloewoa Nagbé (vœux de nouvelle année)

Le dimanche, la cérémonie de « Epe-Ekpe » prend une autre tournure ; l'aube de ce jour salue l'avènement de la nouvelle année et se désigne sous le nom de « nloewoa nagbé », jour de présentation des souhaits de bonne année. Tout le monde s'endimanche : les femmes se parent de bijoux et de beaux pagnes ; c'est la fête des vivants. Donner le « nloewoa » à quelqu'un, c'est souhaiter qu'il échappe à tous les malheurs imaginables et que le bonheur soit avec lui. C'est le jour où deux parents ou voisins opposés par un différend sont tenus de se réconcilier et, si possible, de manger et de boire ensemble. « Donner le « nloewoa » c'est donner l'amour, c'est le jour du pardon, de l'oubli, des bons vœux ». Ce jour est réservé aux politesses ; les Guen-Mina se rendent chez leurs parents, amis ou alliés pour présenter leurs vœux. On délègue des personnes

qui vont de maison en maison, de famille en famille, porter de vive voix la paix, la réconciliation, les vœux et les souhaits les plus fraternels d'une bonne et heureuse année.

Le « nloewoa » se formule en ces termes : « Bonne année, je vous la souhaite ainsi, longue vie ; que le mal vous épargne, que le bien vous comble sur la terre ; que les enfants vivent pour que les parents aient la paix et que la vérité gagne ! Elle est commencée déjà ; le bâton qui soutient la tige de l'igname, le roi, est en vie, le peuple l'entoure ! (Ici, le peuple est comparé à la tige d'igname et le roi, au bâton autour duquel la tige monte. L'arbre d'igname demeure en vie, que la tige s'y entortille). Que nos enfants soient en bonne santé ! Que la paix règne sur la terre, que personne ne nous veuille du mal ! Que le mal s'éloigne, que le bien descende ! ».

Ainsi formule-t-on les vœux et ce rite occupe les deux journées du dimanche et du lundi. C'est également ce même dimanche que l'on procède à la dégustation de la tête du bélier « agbota gbangban » et que l'on termine les restes du repas de la veille. C'est ce dimanche que les grandes invitations familiales sont organisées ; les cœurs débordent de joie et de liesse. Le lundi annonce le début de « la petite pluie » et le jour des semences. Ceux qui n'ont pas pu se rendre en visite la veille le font ce jour-là. C'est le jour des enfants ; par groupes, ils vont de maison en maison pour souhaiter bonheur et longue vie (on leur donne divers cadeaux : gâteaux et petite monnaie).

Déroulement du rite de « Nloewoa nagbe » à la maison royale de Glidji (ahuegame)

C'est le clan « La » qui est désigné pour organiser cette intervention. Tous les clans se regroupent et le roi de Glidji arrive avec tous ses notables. Dans le « Yohomé » les sièges des ancêtres ont été blanchis et sont entourés de bouteilles de gin utilisées pour les cérémonies de l'année précédente. Dans l'antichambre les membres de la famille royale se rassemblent nu-pieds, tête nue, poitrine nue et portant de vieux vêtements, car il serait impertinent de se montrer avec des vêtements neufs, et la tête couverte, aux ancêtres qui vous sont supérieurs. Aucun vœu ne doit être adressé avant la fin de la cérémonie ; chacun vient pour évoquer ses propres problèmes et solliciter la protection des « Togbewo » en leur offrant soit des boissons, soit des grains d'« ataku », soit de l'argent. Le premier

« depopo » (action de faire des vœux) est fait à l'intention de la famille royale entière, puis, les autres lignages et individus peuvent demander un nouveau « depopo ». En face du siège principal, sont placés trois sièges ordinaires qui serviront au « hunon », à son frère le plus âgé, et à sa sœur (« tassino »).

Lorsqu'ils se sont assis tous les trois sur leurs sièges, le « hunon » dit : « abé-é-é-é », à quoi les participants répondent : « abéba » (attention). Là, il poursuit par les vœux rituels, que les Guen-Mina répèteront. La réponse à tout cela est : « ahlou loo », crié trois fois.

Après les vœux aux « togbewo », vient la présentation des offrandes. Le « hunon » appelle trois fois la « tassino » et son frère et leur demande pourquoi ils sont avec lui devant le siège des ancêtres. Le grand frère explique alors « qu'aux temps anciens et immémoriaux nos ancêtres ont célébré la fête... C'est aujourd'hui le jour d'anniversaire, le jour des vœux. Nous venons faire libations et offrandes pour tout le lignage et tous les lignages associés, pour le village et pour tous nos parents dispersés qui n'ont pas pu venir ; voilà donc les offrandes de notre famille pour les ancêtres... ». Puis, quelqu'un du lignage présente chaque don avec le nom du donateur : « Boissons... somme de... ataku, pour les « togbewo » et les « mamewo » ; pour qu'ils bénissent et protègent la famille de X... »

Telle personne souhaite protection et prospérité, telle autre qui n'a pas pu venir d'Accra envoie de l'argent ou de l'alcool pour demander protection. Chaque offrande prend du temps et est interrompue par des chants. Après les offrandes, une prière d'invocation aux « togbewo » suit. Le « hunon » dit : « agoo » (s'il vous plaît) et commence sa prière : « ...je vous appelle, je vous invoque... (il nomme les ancêtres et les dieux tour à tour, comme pour le noli yoyo). Suit une litanie où sont nommés individuellement ou en groupe tous les parents ou alliés ; « les ancêtres, je vous invoque parce que l'année est finie et qu'une nouvelle année commence, aussi, nous sommes venus vous présenter nos dons, ensuite nous tuerons des animaux pour que vous les mangiez, et cela, pour vous demander la force pour notre clan entier. Veillez sur chacun de nous... ». Puis il rappelle la nécessité d'unité entre les membres de la famille et sollicite la loyauté entre les membres du lignage. Il demande la prospérité et la paix, l'absence de mort soudaine pour les enfants, la protection contre les accidents violents, la satisfaction des besoins

d'argent, l'abondance de poissons dans la lagune, la pluie pour les récoltes, etc... La prière se termine par les cris : « helou loo ». Une libation succède à la prière ; le « hunon », en versant l'eau lustrale contenue dans la calebasse, souhaite que la fraîcheur soit répandue sur chacun. Il donne le reste de l'eau à boire, d'abord à la « tassigan » (grande sœur du père) et à l'« atagan » (grand frère du père) ; il ouvre ensuite une bouteille de boisson forte et dit : « c'est pour vos ennemis et pour vous protéger des maux », et il en verse sur le siège, et dans un verre pour la « tassigan » et l'« atagan » ; il prend une noix de cola, en touche le front du plus ancien et la présente aux quatre points cardinaux pour englober toute la nation Guen-Mina. Ensuite, il la brise en deux en invoquant les « vodu »... il la brise en quatre et la dépose sur le siège ancestral. Il en prend une autre et la jette par terre en un geste divinatoire ; à chaque jet, la foule répète : « ahelou-loo ». C'est alors que les participants boivent une gorgée de l'eau lustrale qui reste dans la calebasse (on en remet au besoin) en prenant le récipient dans la main droite. Ceux qui ne sont pas du lignage touchent seulement le récipient ; puis on donne à manger à la « tassino » la cola qui a servi à la divination ; les participants se partagent les morceaux des autres colas.

Nous constaterons que dans la tradition Guen-Mina, le fait de faire des vœux entraîne toujours le même processus : offrandes, prières, libations. On fait des vœux dans maintes circonstances compliquées de la vie ; on ne peut rien entreprendre sans l'appui et la garantie totale des divinités. L'intéressé formule ses vœux, en promettant un sacrifice après réussite ; et c'est après avoir obtenu ce qu'il avait sollicité que l'intéressé revient offrir un sacrifice conforme à ses promesses. L'offrande est un don adressé à une divinité en signe de reconnaissance pour plusieurs raisons. C'est un don profitable, l'offrande n'est pas désintéressée. On offre des sacrifices aux esprits des ancêtres, aux divinités de la nature, aux dieux personnels ; l'homme qui fait des sacrifices n'est pas pour autant délivré, car il éprouve continuellement des inquiétudes, et n'a jamais la paix intérieure. Ce qui le pousse à faire ces sacrifices, c'est le souci matériel d'apaiser la colère des divinités et d'avoir leur secours contre les puissances hostiles.

Les manifestations claniques.

Le lendemain de « nloewoa nagbé », le lundi, commencent

les manifestations claniques. Je me suis particulièrement intéressée au clan « La » et à ses rituels claniques ; s'interroger sur tous les clans de cette société aurait demandé une étude plus longue sur le terrain. J'ouvrirai uniquement une parenthèse pour parler de la danse guerrière du « Si » du clan royal « Tougban ». C'est cette manifestation qui donne le ton ; elle a lieu sur la place sacrée de Glidji et réunit les Tougban et leurs sous-clans.

Après les libations aux divinités commence la danse guerrière. Elle est accompagnée de chants sacrés qu'on ne peut exécuter en toute autre occasion. « Aklema » est sorti de son sanctuaire, et placé sur un trône ; c'est un « hunon » qui bat le tambour sacré. L'ensemble des initiés devant exécuter la danse guerrière fait trois fois le tour de la place au son d'« aklema » ; puis commencent les phases de cette danse qui rappelle l'exode de ce peuple et le rôle joué par le tambour sacré. Ce rappel guerrier dure toute la journée du lundi. Un « hunon » m'avait révélé que, dans le temps, des cérémonies précédaient ce rite ; elles sont oubliées aujourd'hui. A la suite de cette préparation, les danseurs acquéraient des dispositions particulières pour la danse sacrée ; ainsi ils devenaient infatigables ; mais tout danseur qui faisait une chute au cours du rite ne se relevait plus jamais. Il mourait sur le coup.

Après les « Tougban » c'est le tour des « La ». Cette manifestation est de loin la plus importante car elle dure trois jours. Le lundi soir dans les deux couvents de « togbé Lakpan » (divinité des La) les prêtres du dieu procèdent en secret au « Kpan yoyo » ou invocation du dieu « Kpan ».

Cette manifestation clanique est préparée, et une petite collecte est organisée qui concerne uniquement les membres du clan « La » ; tout comme pour les autres rites c'est encore une participation purement symbolique. A partir de vingt heures, « on fait de nouveau : amlokuvi » (retraite aux flambeaux). Pour ce prélude on ne se sert d'aucun instrument. Seuls les chants et l'enthousiasme de la foule servent à faire danser ; cette atmosphère dure jusqu'à minuit, puis chacun regagne son toit. Tout ceci est un prélude à cette grande manifestation qui durera du mardi au jeudi suivant. Ce rituel est appelé « Kpantcho-tcho ».

Le Kpantcho-tcho

D'après la tradition orale recueillie parmi les anciens du clan « La », les ancêtres auraient institué ces cérémonies du « Kpantcho-tcho » en vue de supplier les dieux d'accorder aux femmes et en particulier aux femmes stériles la bénédiction de la fécondité et de la maternité. C'est une cérémonie de purification ; mais son origine, qui constitue le dernier volet de ces manifestations populaires qui ouvrent la nouvelle année, reste inconnue du grand public. Si les cérémonies de « Kpessosso », « Noli yoyo », « Yaka-Oken », etc., concernent toute la communauté, le « Kpantcho-tcho » ne regroupe que les enfants du clan « La », les « Lavio ». Une légende m'a été contée par un vieux « Lavio » :

...« le « Kpantcho-tcho » est un rite qui s'insère dans le cycle annuel du « Epe-Ekpe » et qui est lié à la fécondité de l'homme et de la nature ; il avait lieu au mois d'août dans les villes du Ghana. Pour préparer cette fête on tuait des moutons ; le sang des victimes était versé devant les sièges des ancêtres, tandis qu'on préparait de délicieuses sauces avec du « yêke-yêke » ; réunis en familles, les parents mangeaient ces aliments et les arrosaient d'abondantes libations de bière. Le dîner achevé, les réjouissances se prolongeaient parfois tard dans la nuit... danses et chants ancestraux égayaient les séances... La coutume avait été introduite à Anécho par un certain « Adjé Amenyon », fils du roi des « La » près de la ville de Labadi au Ghana. Adjé avait été engagé par une maison de commerce de Denn (ancienne ville du Ghana) et affecté à Anécho en qualité de gérant... cependant sa femme ne lui donnait point d'enfant. Bientôt, Adjé noua des liens d'amitié avec le chef d'Adangbé, canton de Tsevié (Togo) et le sollicita de lui envoyer en qualité de domestiques, un garçon et une fille ; la fille, du nom de Dédé, élevée par la femme stérile devint seconde femme d'Adjé Amenyon. Elle mit au monde trois garçons ; ce sont eux qui ont répandu la coutume « La » dans le Bas-Togo ».

Le « Kpantcho-tcho » est une cérémonie populaire caractérisée par le travestissement et le caractère extraordinaire des costumes et des maquillages. Le matin de ce mardi, le roi d'Agbodrafo annonce : « Tout abus exagéré sera sanctionné (à certains moments la cérémonie tourne parfois à l'obscénité). Vers les quatorze heures, les « La » se rassemblent sur les

deux places publiques des deux localités. Une atmosphère de fête intense règne dans les deux villages. Les « La » se recouvrent de guenilles, de cendres et de rameaux d'« anyanyran » ; adultes et enfants participent à la fête. Hommes et femmes sont vêtus d'accoutrements bizarres et extravagants. Les femmes s'habillent en hommes à l'aide de vieux sacs, de chapeaux déchirés, se chaussent de vieux souliers et se peignent le visage à l'aide de charbon ; avec des bâtons, elles imitent des phallus énormes, sculptés dans le bois, qu'elles exhibent en l'air, tout en exécutant des chants érotiques à l'intention des organes mâles. Les hommes, eux, portent des accoutrements féminins (robes, chaussures à talon, perruques...) ou bien restent entièrement nus, le corps complètement grimé, une calebasse sur le sexe, chantant à l'intention des femmes des chansons obscènes. Certains tiennent à bout de bras des photos pornographiques représentant toutes des sexes masculins ou féminins, ou des dessins grossiers. Ils les montrent aux spectateurs en lançant des obscénités (les chansons au fil des ans prennent des tournures de plus en plus obscènes). Tous les participants s'ornent la tête, le cou et les pieds, ainsi que les poignets de colliers et de bracelets d'« anyanyran », l'herbe aux vertus purificatrices, ou bien de colliers de coquillages qui peuvent atteindre deux mètres de longueur. Ces coquillages blancs représentent la pureté, le sacré et la mer qui est la résidence de tous les « vodu » Guen-Mina.

Ils avancent par petits groupes d'hommes ou de femmes en proférant des grossièretés sur le sexe opposé. La danse s'exécute autour de la place, dans un grand désordre de cris, de couleurs, de poussière, de battements cadencés de mains et de chants. Les danses rituelles s'exécutent à l'aide d'un bâton, symbole de leur « vodu Lapkan » (il sert à marquer sa force et sa puissance). Les pas de danse sont très rythmés et consistent en un piétinement lourd et cadencé accompagné de coups de bâtons frappant le sol ; (trois pas à gauche, trois pas à droite). Il s'agit d'une sorte de mouvement d'ensemble où, sous la conduite d'un meneur de rythme des chants entonnés, la foule se déplace sur un certain espace donné, en esquissant des pas de danse. Seul, le rythme des chants et des coups de bâtons, permet spontanément de maintenir la cadence dans la danse.

Tout le monde ne danse pas ; des groupes de jeunes gens circulent sur les bas-côtés où sont amassés les spectateurs qui ne peuvent pas participer à la danse, en exhibant toujours

statuettes et photos obscènes. Et, dans un chant composé pour la circonstance, ils prêtent toutes sortes de défauts et de proportions aux organes sexuels de la personne devant laquelle ils s'arrêtent, lui attribuant des dépravations et lui lançant toutes sortes de grossièretés. Ils la suivent où qu'elle aille et débitent leurs quolibets à la honte de celle-ci et à la joie des spectateurs. Des groupes de femmes donnent la réplique aux hommes en s'attaquant à leur tour aux organes masculins ; on s'attaque même à de respectables pères de famille ou à de dignes mères. Tout ceci dans la joie et la bonne humeur, car les « attaqués » ne manquent pas d'en faire autant : on peut aller devant la maison de quelqu'un et lui cracher des choses honteuses ; ces danses sont en mémoire de leur ancêtre « Lapkan » qui aurait été selon la tradition boiteux et paillard.

Mais soudain tout bruit cesse ! Les « vodusi » de « Lapkan » sont sur la place. Le « Kpantcho-tcho » est traditionnellement ouvert par les adeptes ; elles défilent en double colonne dans un ordre impeccable. Le « hunon » de « Lapkan » est en tête et tient dans la main le « vodu » symbolisé par un balai. Les « vodusi » sont torse nu, un pagne blanc immaculé noué à la taille ; la poitrine, les membres, sont striés de dessins blancs et parés d'« anyanyran ». La blancheur de leurs pagnes et l'essence d'aromate de couleur blanche symbolisent ce qu'il y a de plus pur (c'est la couleur des « vodu » et des ancêtres). La cérémonie commence par un grand tour des « vodusi » sur la place publique ; elles entonnent des chants harmonieux et mélodieux en l'honneur du dieu « Lapkan », dieu de fécondité. Elles font ainsi trois fois le tour de la place, car leur cortège intervient trois fois chaque jour durant les trois jours. Entre chaque apparition des « vodusi », la place est alors livrée à nouveau à la populace qui explose en cris, vociférations et galopades.

Le spectacle affiche un contraste extraordinaire. Des deux cortèges se dégage une multitude de dissonances. Le pagne blanc immaculé des « vodusi » s'oppose à l'accoutrement multicolore et fantaisiste des profanes « Lavio ». Le torse et les pieds nus des premiers contrastent avec les habits et les chaussures usagés des seconds. A la démarche lente, solennelle et cadencée des premiers, s'oppose la cohorte indisciplinée et disparate des seconds. Les mélopées rituelles et harmonieuses des « vodusi » changent beaucoup des chants, des cris, et des vociférations obscènes des profanes. Les danses dignes et

nobles des « vodusi » avançant souvent en double colonne se dissocient des battements de mains, des sautillements désordonnés des « Lavio ».

A la troisième apparition des « vodusi », c'est le signe que l'on est arrivé à la fin de la danse ce soir, et, lorsque vient l'obscurité, la danse sort de la place et va mourir dans les rues adjacentes. C'est ainsi que durant trois jours, le clan « La » célèbre la danse de son ancêtre. Le troisième jour, le jeudi, l'ardeur de la foule atteint son paroxysme. On est tout d'abord frappé par le fait qu'il y ait cette fois-ci une assistance beaucoup plus nombreuse que les deux jours précédents. Ce jeudi les cérémonies commencent plus tôt ; à travers les gestes observés çà et là parmi les spectateurs, on peut vite déceler ce désir chez la plupart d'exprimer quelque chose de leur être en ce dernier jour de « Kpantcho-tcho ». La place devient alors une sorte de théâtre populaire où les spectateurs se mêlent aux acteurs. Chants triviaux et danses frénétiques atteignent leur paroxysme. Les « vodusi » elles, se mettent dans leurs tenues d'apparat ce jour-là ; leurs mouvements présentent encore plus d'élégance que les deux premiers jours. Au dernier passage de celles-ci, les adeptes suivent tous la procession des initiées jusqu'au couvent de « togbé Lapkan ». C'est l'ultime tour de piste avant que le « vodu » ne regagne son sanctuaire. Il n'en ressortira que treize lunes plus tard. Il plane une ambiance de joie et de regret ; la foule chante d'un cœur unanime : « kpayi bobo yi xome » (Kpan retourne au couvent ; chant qui consiste à dire au revoir à cette cérémonie que l'on ne retrouvera plus qu'après douze mois. Ce dernier rite de départ a pour but de se retrouver face au couvent de « Lapkan » où les « Lavio » se débarrassent de leurs accoutrements et déposent l'« anyanyran » au pied du sanctuaire. Ce rite se nomme : « ta to kpa » (action de toucher de la tête le mur). Ce rite consiste à se recueillir en appuyant la tête contre la clôture du couvent et à demander à « togbe Lakpan » dans le recueillement et la conviction de venir en aide en accordant des vœux. Et chacun, de la tête, touche plusieurs fois les murs du couvent, en présentant les doléances à la divinité, la suppliant de protéger la famille, de rendre les champs fertiles, les récoltes abondantes, pour l'année qui vient d'ouvrir ses portes. On lui adresse des souhaits pour la santé, les études, la profession, les sentiments, le foyer, etc...

Le « hunon » de « togbé Lakpan » m'a révélé que : « Jadis, les adeptes s'en allaient jeter les colliers d'« anyanyran » au

bord de la mer en lui demandant d'éloigner les maux, les maladies de l'an passé et qu'ils soient en bonne santé pour reprendre cette coutume dans les années à venir, mais que actuellement, les prêtresses enterraient les parures d'anyanyran une fois que tous les adeptes étaient repartis »... « A Anécho, à côté de la pompe, là où se trouve le sanctuaire de « mama Koley », on déposait jadis les tenues qui avaient servi lors du « kpantcho-tcho »... »

Les origines et l'explication du port d'accoutrements et de masques grotesques, de déguisements des hommes en femmes et vice versa, des danses farfelues, exécutées pendant ces cérémonies, sont inconnues d'un grand nombre des membres « La » et des participants actifs aux rites de « togbé Lakpan ». Voici ce que racontent les vieux : « Togbé Lakpan aurait été affligé d'une hernie scrotale ; au moment de l'exode, il ne pouvait suivre l'allure de ses frères, sa démarche étant alourdie par le poids de ses bourses. A cause de son infirmité il se mit en route bien plus tard. Son voyage fut très long. Pour échapper à la vigilance des guerriers « Ashanti » il fit le fou ; il pensa que cette ruse était son unique chance pour parvenir à bon port. Il s'habilla de sacs et de guenilles et partit tout seul, dansant de manière grotesque. Lorsque les guerriers ennemis l'aperçurent, ils ne s'intéressèrent même pas à ce fou qui allait on ne savait où ; ils ne s'arrêtèrent même pas ! « séké élo » (c'est un fou), disaient-ils, et ils le laissaient derrière eux, à la poursuite de sujets plus dignes d'intérêt ».

D'après la tradition orale, on ne tire pas sur les fous et les lépreux : on risquerait de voir les maux envahir la maison pour des générations.

...« Des mois et des mois passèrent, tous ses enfants le croyaient mort. Puis un jour, un mardi (jour de la première manifestation), le vieux patriarche arriva à Agbodrafo dans son accoutrement, comme un fou, recouvert d'« anyanyran » (cette plante aurait également des vertus qui rendent invisible). Ainsi, le malin « Lapkan » échappa aux ennemis et arriva sain et sauf grâce à sa ruse. La danse rituelle est le rappel du subterfuge de l'ancêtre. Les membres du clan restèrent émerveillés, éberlués par le récit de leur chef. Leur fétiche ramené et mis en lieu sûr, le vieux patriarche mourut peu de temps après ».

C'est en fait pour commémorer la malice du subtil ancêtre qui « sauva le vodu du clan », que l'on décréta trois jours de réjouissances populaires.

Les chansons obscènes y ont valeur de reproches et de morale ; malgré leur anonymat, elles constituent un avertissement à tous ceux dont les comportements sont socialement incompatibles. Le caractère singulier de ces chansons est : que tout le monde s'intéresse à tout le monde ; puisque populaires, elles deviennent une arme de plaisanterie amère à plus forte raison puisque personne ne se sent directement concerné par l'allusion, ou du moins, on fait semblant de ne pas l'être. C'est avant tout une occasion de défoulement. Il convient de mettre un accent sur le caractère symbolique du travestissement et du langage obscène, qui a ici un sens social. Il ne s'agit pas uniquement de faire rire les gens, mais de se défouler, de sortir un peu de la tradition rigide. Comme la plupart des sociétés africaines, cette société est régie par des règles strictes : respect d'autrui, contrôle de soi, pudeur, éducation sévère des enfants, souci des bonnes mœurs, maintien de la virginité chez les filles, etc... Ces travestissements et ces chansons érotiques sont une sorte de renversement exceptionnel de l'ordre social ayant pour but de s'attaquer à la morale et aux règles d'éducation de la femme. Ils constituent une libéralisation momentanée des mœurs autant qu'une atteinte à la puissance exclusive de l'homme. C'est le seul moment de la vie sociale où les femmes peuvent s'insurger contre la phallocratie, comme si elles voulaient « se retrouver » dans les hommes ou prendre ne serait-ce qu'un laps de temps la place masculine.

Dans les chansons portant atteinte à quelqu'un, on nomme indirectement la personne à laquelle on s'attaque ; mais la notoriété des personnes en cause ne laisse aucun doute permettant de les identifier. Ces chansons sont plutôt anonymes, seule la personne qui chante sait celui ou celle qu'elle veut viser. Cette manifestation du « Kpantcho-tcho » est à la fois une occasion de défoulement mais aussi un rite pour demander la fécondité. Pendant la danse rituelle la tradition veut que les femmes stériles spectatrices qui seraient touchées par le phallus d'un acteur de la scène concevraient dans les treize lunes à venir.

Certaines pratiques animistes se rattacheraient au rite de la danse des « La »... Lorsqu'après plusieurs années d'union un couple n'a pas d'enfants, les parents inquiets interrogent les conjoints. Celui des deux qui est reconnu responsable de la situation est conduit au temple de « togbé Lakpan ». Après les libations, les prières et la purification à l'eau lustrale, il est placé au milieu du groupe des prêtres et d'anciens. Alors

commence un rite bizarre qui consiste à lui lancer de tous côtés des quolibets, des injures, des grossièretés, des plaisanteries sur son sexe, sa manière de s'unir ; exactement comme au cours des trois jours de danses rituelles. Un tel traitement apporterait sans aucun doute la guérison de la stérilité. D'ailleurs, l'autre conjoint n'est pas épargné dans ces quolibets. Aujourd'hui la censure des religions importées a transformé la mentalité des gens à l'égard de ces pratiques ; on les considère comme immorales et négatives pour l'éducation.

Vodu dze apu (retour des dieux à la mer)

Trois mois après le « Kpantcho-tcho », il y a une dernière cérémonie qui clôture le « Epe-Ekpe » ; elle se déroule en décembre. La date est choisie par les ancêtres ; elle a toujours lieu un jeudi et se déroule également durant trois jours. En début de semaine, les Guen-Mina se hâtent vers Glidji ; tous les initiés se rendent à la ville sainte ; certains passeront la semaine au couvent. Des parents venus avec eux s'installent près des couvents pour leur rendre de menus services. Le mardi vers quatorze heures, le tambour sacré « kpe » est installé sur la place de Gbatsomé. Une séance de réjouissances rassemble les adeptes qui vont danser toute la soirée. Cette cérémonie de danse du mardi se nomme « ekolé agbonou » ; elle dure jusqu'au mercredi et devient « ekolé le agbonou ». Le jeudi c'est le « vodu dze apu ». Les « hunon » et « vodusi », ceints de pagnes blancs, les anciens, et tout le peuple Guen-Mina, s'assemblent à Glidji Kpoji, près de la route de Zowla. Tout le monde revêt ses plus beaux atours. Les femmes, têtes nues, portent leurs parures de perles et s'enduisent le haut du corps de kaolin. C'est le « vodu togbé Lakpan » qui préside ce rituel ; il est secondé par « ata Sakumo », « mama Koley » et « ata Kpessu ». Lorsque la foule est rassemblée, les « hunon » de ces divinités conduisent le peuple jusqu'à la mer, pour une prière et une libation de louanges et de remerciements. A la fin de la libation les tambours se mettent à battre au rythme d'une danse guerrière. Le cortège chantant et dansant va au bord de la mer ; là, les initiées en transe se jettent dans les vagues ; de solides adeptes les encadrent pour les empêcher de se noyer ;... « Cela se manifeste par l'envoûtement des vodusi qui se rendent à la mer. Environ huit hommes s'alignent jusqu'à la mer ; ces derniers sont chargés de ramener au couvent les envoûtées qui se jettent à la mer, après avoir vu

trois vagues s'échouer sur la rive... En prenant possession des initiées, les « vodu » regagnent leur domicile, leur maison d'origine. Leur localité est la mer ; ils reviennent de là pour les cérémonies et ils y repartent après... »

Ce rite se termine assez tard dans la nuit. Il rappelle l'origine des divinités ; il marque aussi la fin des festivités du nouvel an Guen-Mina. Il faut préciser que ces dieux passent huit mois lunaires parmi les hommes dans le couvent, et quatre mois lunaires dans la mer, et que, durant leur séjour parmi les humains, ils reçoivent les doléances de leurs adeptes et reviennent quatre mois plus tard avec les bénédictions. (Il existerait, d'après les anciens, une cérémonie secrète lors de « vodu dze apu » où les « hunon » embarqueraient un bovin, « chargé » des malheurs arrivés l'année précédente, ou prédits par l'oracle pour l'année à venir ; cet animal serait conduit en haute mer où il serait jeté...)

QUATRIÈME PARTIE

ANALYSE, SENS ET FONCTION DU RITE

I

ASPECTS DYNAMIQUE ET SYMBOLIQUE DES SUPPORTS RITUELS

La pierre sacrée

Le mystère qui plane autour de la pierre sacrée reste insondable. Il est évident que ce secret est le cœur de la cérémonie de « Epe-Ekpe » et c'est ce mystère qui en fait sa force. La tradition devient peu à peu l'apanage des vieux et ne se transmet plus que par la voie des rites initiatiques dont sont écartés et privés les jeunes étudiants, sans compter l'imposante masse des citadins résultant de l'exode rural.

Cette pierre sacrée est de forme ovale, de la grosseur d'un œuf de cane. D'après les informations recueillies auprès des « hunon » de Glidji, cette pierre serait une divinité importée du Ghana en 1660 par la première vague d'émigrés. Elle serait arrivée à Glidji en 1680 ; cette divinité serait d'origine aquatique. Sa résidence se trouverait dans la forêt sacrée de Gbatsomé, ou nul n'a le droit d'entrer à part les « hunon » et quelques initiés. On va la chercher une fois par an, un jeudi, après avoir procédé au rite de « Motata ». Elle aurait enfin le pouvoir de changer de couleur et de prédire l'avenir.

Certains disent :... « La prise de la pierre est faite par une vieille femme ayant atteint la ménopause ; elle est « préparée » pour la circonstance par les « hunon », sinon elle ne peut revenir vivante sous l'emprise de l'envoûtement. Elle va prendre une pierre sous un arbre en pleine forêt et les yeux bandés. Si c'est un pierre noire ou rousse, les « hunon » commencent les sacrifices pour atténuer les malheurs qu'apporte la pierre... »

Personne ne sait exactement (à part les intéressés) comment se déroulent ces cérémonies à la recherche de la pierre sacrée. Le jour de « Kpessosso », tous les grands prêtres et devins se donnent rendez-vous dans la forêt sacrée pour interroger les ancêtres et les « vodu » sur l'avenir de la société au cours de l'année à venir. Chaque devin consulte un oracle et, ensuite, ils confrontent leurs solutions ; et sous la direction d'un chef féticheur, ce conseil, d'un commun accord, inscrit l'avenir sur une petite tablette. Les inscriptions ne sont autre chose que des signes cabalistiques qui ne sont compréhensibles que par les « bokonon » seuls.

Ce qui, pour la majorité des Guen-Mina, n'est qu'une pierre ordinaire, est pour les « hunon », les initiés, et les devins, une tablette portant des signes géomantiques inscrits au kaolin blanc ; elle a un rôle à la fois ésotérique et populaire. Lorsque ce que le public appelle pierre est présenté au peuple, les signes géomantiques sont traduits oralement à l'assistance en langage commun, compréhensible pour tout le monde. L'interprétation publique de sa couleur par les autorités religieuses traduit la volonté des détenteurs du pouvoir d'uniformiser la vie du peuple pendant une année. L'interprétation de la couleur de la pierre relève des prévisions d'Afa.

La pierre doit être blanche pour que l'année soit bénéfique, mais ce n'est pas suffisant. La véritable prédiction de l'année à venir est dictée par la « bouche » du « hunon » de « mama Koley » qui transmet les nombreuses recommandations des dieux aux fidèles. Un groupe de « hunon » procède à la consultation des fétiches suprêmes présidant à la destinée des hommes et qui ont la « prétention » de présager une bonne ou mauvaise année. La pierre noire prédit une année mauvaise : disette, mortalités, malheurs. La pierre blanche augure une année d'abondance, de prospérité, etc... La pierre qui porte une autre teinte est signe qu'il n'y a pas encore de réconciliation et de véritable paix entre les hommes, et il dépend d'eux que l'année soit bonne ou mauvaise.

Les hommes n'ont adoré les pierres que dans la mesure où elles représentaient autre chose qu'eux-mêmes ; ils les ont adorées comme instrument d'action spirituelle, comme centre d'énergie destiné à leur propre défense ou à celle de leurs morts. La majorité des pierres étaient utilisées comme instruments. elles servaient à obtenir quelque chose ; elles remplissaient une fonction magique. Le culte de la pierre ne s'adresse pas à la pierre en tant que substance matérielle, mais bien à l'esprit

qui l'anime, au symbole qui la consacre, elle devient sacrée grâce à la force spirituelle dont elle porte la marque.

Dans cette société comme dans bien d'autres, il existe un symbolisme des couleurs :

CODE DES COULEURS DE LA PIERRE

Au départ, il y avait trois types de pierres avec des significations différentes, soit blanche, noire ou rousse.

Couleur	*Symbole*	*Interprétation*
BLANC (Kpeixe)	Pureté, bonheur, victoire c'est la couleur des *vodu*. Les *hunon* sont habillés de blanc les vodusi et adeptes également, les couvents sont blancs. Les rideaux qui cachent l'entrée des couvents sont blancs Les fanions du *vodu* sont blancs. C'est une couleur qui exprime la joie. Le blanc sert à enterrer les vieilles personnes supposées retourner voir les ancêtres. C'est la couleur des jours de sacrifices aux dieux ; c'est une preuve de joie que de s'habiller en blanc.	C'est le signe d'une année de paix, d'amour, d'abondance, de joie, de bonheur, de prospérité. C'est la meilleure des couleurs. Triomphe du bien sur le mal.
NOIR GRIS (Kpeyibo)	La couleur de la nuit. Elle évoque le mystère, le deuil, le malheur, les épidémies. Les *Guen-Mina* sont superstitieux, lorsque quelqu'un s'habille en noir sans raison évidente.	C'est le signe d'une année de mort, de maladies, de famines, de sécheresse, de catastrophes, inondations. Période de malheurs, de disparitions mystérieuses, morts soudaines.
ROUX (Rouge) (Ayonkpe)	La couleur du sang, du malheur elle évoque la guerre, les dangers mortels, les accidents graves, les effusions de sang, la violence, les incendies. Souvent chez les *Guen-Mina* la mort est associée au feu.	Cela est synonyme de guerre, de morts violentes et d'accidents. Une année sanglante, de médisances, de calomnies, de haine, de malentendus, de divorces et de discordes.

Couleur	*Symbole*	*Interprétation*
JAUNE	La couleur de la lumière, de l'or ; c'est un symbole de richesse ; c'est la couleur des vieillards car ils sont censés posséder des bijoux en or authentiques. C'est la couleur de la dignité (les chefs traditionnels se couvrent d'or).	C'est le signe d'une année prospère et d'une bonne santé pour le peuple et particulièrement pour les vieux.
VERT	C'est un symbole de verdure, de pluie, de gaieté. Le malade est guéri à l'aide d'herbes par le sorcier.	C'est un signe d'abondance alimentaire avec des risques d'inondations ou de pluies
BLEU	Symbole de pluie, année mystérieuse, pleine de rebondissements et de contradictions (sécheresse ou inondations, abondance ou pénurie).	Année de prudence, de maîtrise de soi, de respect à l'égard des vieux, de la tradition et aussi année de sacrifices et d'offrandes.

TABLEAU COMPARATIF DES PRÉDICTIONS DE LA PIERRE SACRÉE DE 1962 à 1982

Années	*Couleurs*	*Prédictions*	*Messages*
1962	ROUSSE	Épidémies.	Risques de mortalité chez les enfants en bas âge.
1963	BLANCHE	Bonne année.	Les Guen-Mina doivent immoler des animaux dans la mer.
1964	BLANCHE	Bonne année, bonheur et prospérité dans le pays et la population.	
1965	JAUNE	Récoltes abondantes.	Respect aux vieillards et et aux hunon.
1966	BLANCHE	Année heureuse.	Il faut que le peuple soit prudent en général.
1967	BLANCHE	Année heureuse pour les cultivateurs et pêcheurs. C'est l'année des femmes, surtout des épouses et mères de familles.	Les femmes ne devront pas porter de soutien-gorge lorsqu'elles seront enceintes ou allaiteront.
1968	BLANCHE	Bien qu'elle soit blanche, il y aura des accidents et des malheurs : inondations catastrophiques ; année particulièrement mauvaise.	Il y a trop de mensonges dans la communauté et de laissez-aller ; les chefs ne disent pas la vérité à leurs sujets, les enfants se trompent mutuellement ; beaucoup de sacrifices s'imposent.
1969	BLANCHE	Année prospère et faste pour le Togo en général. Durant les mois à venir... des jours meilleurs.	Appel à la prudence ; l'entente mutuelle doit redoubler : les dieux proscrivent les divorces et les avortements. Ils appellent les femmes éplorées par la perte d'enfants et celles ayant de mauvaises couches à consulter les hunon.

Années	Couleurs	Prédictions	Messages
1970	BLANCHE	Bonne année.	Attention aux accidents, beaucoup de maladies qu'il faut prévenir à temps.
1971	BLANCHE	Bonne année ; récoltes abondantes.	Les dieux puniront les avortements et les malfaiteurs ; risques de choléra.
1972	BLANCHE	Bonne année.	Prudence, entente mutuelle redoublée.
1973	BLANCHE	Paix dans les foyers à condition de dire la vérité.	Pas de querelle dans les ménages ; la femme doit être fidèle à son mari ; les jeunes filles ne doivent pas se promettre à plusieurs garçons à la fois, ni se faire avorter. Les hommes doivent reconnaître les femmes enceintes de leurs œuvres. Les ancêtres demandent à tout le peuple de sauvegarder leurs coutumes. Il est interdit de siffler dans la nuit, de se baigner dans la mer ou dans la rivière. Des sacrifices doivent être offerts aux dieux. Le python sacré doit être vénéré.
1974	BLANCHE	Bonne.	
1975	BLANCHE	Bonne à condition que nous nous aimions les uns les autres.	Maudits seront ceux qui chercheront à barrer la route au régime Eyadema[1] dans son œuvre de reconstruction de la nation.
1976	BLANCHE	Les inquiétudes se dissiperont.	Il faut respecter scrupuleusement toutes les consignes d'Afa.

1. Président du Togo.

Années	Couleurs	Prédictions	Messages
1977	BLEU	Année pleine de promesses : pluies, moissons bonnes et abondantes ; paix dans les foyers et le pays.	Les ancêtres demandent de sauvegarder les coutumes.
1978	BLANCHE	Bonne année féconde en pluie, en produits alimentaire ; les jeunes filles seront fécondes.	Éviter les avortements qui risquent d'être fatals ; année bonne à condition que soient éliminés à jamais les affaires louches, les combines de jalousie, le mal fait à autrui. Egu ne le supportera pas ; les gens malhonnêtes n'ont qu'à se tenir tranquilles, sinon ils payeront cher. Beaucoup d'offrandes doivent être faites à Sakpata, dans les foyers, pour nous épargner le malheur. Gare à ceux qui voudront du mal au guide de la nation.
1979	BLANCHE	Année bonne et pluvieuse ; présages d'abondance.	Malheur à ceux qui se livreront à des calomnies. Les dieux conseillent une entente parfaite au sein des familles. Offrandes à Sakpata.
1980	BLANCHE	Bonne.	Faire des sacrifices tout le long de l'année, ne pas ménager les efforts au travail.
1981	BLANCHE	Bonne.	Maux de ventre.
1982	BLANCHE	Bonne ; bonheur et paix.	Amour pour son prochain, sincérité dans nos actes quotidiens ; unité de tous les fils du pays.

En 1977, elle fut bleue annonçant une année de pluie après deux années de sécheresse.

La pierre trouvée fut noire les deux années où le choléra sévit toute la

Le siège du mort

Ce sont des reliques tirant leur valeur de leurs rapports avec les défunts ; les sièges représentent les morts aux yeux de cette société si sensible aux symboles. Ils constituent un moyen de communiquer avec eux. C'est cette force supérieure que l'on vise, afin d'entrer en communication ; c'est donc le mort que l'on veut atteindre, lorsqu'on honore son siège. Ces sièges ou tabourets ancestraux ont une origine Ashanti. C'était, dans la société Akan, le symbole du pouvoir : ils n'étaient pas d'un usage courant, et servaient pour les cérémonies. D'après les légendes, on leur immolait des animaux et même des esclaves, le sang humain étant le plus grand hommage que l'on puisse rendre au symbole du pouvoir. Ils se transmettaient aux héritiers de génération en génération et étaient l'objet de vénération et de soins très grands. Les Ashanti devaient y voir leur puissance, leur santé, leur bravoure, leur bien-être. S'ils disparaissaient ou s'ils étaient détruits, la nation sombrait du même coup. C'est pour cela que le principal souci des peuples était de cacher toujours ces emblèmes royaux et précieux en lieu sûr.

Ce siège de l'ancêtre est appelé encore « togbuizikpui » ; il est extrait du tronc d'un arbre « kponi » ou « sesewu » et ne porte aucune trace de clous ; il a cinq pieds dont deux de chaque côté et le cinquième au milieu, qui est le pied central, le plus gros, représentant l'ancêtre au milieu de la communauté, symbolisée par les quatre autres pieds. Il est en général petit car il n'est plus un siège sur lequel on puisse s'asseoir : c'est un symbole (on ne s'assoit pas sur la tête des ancêtres).

Sur la côte du Togo, chaque clan a un siège ancestral qui personnifie les ancêtres ; on l'honore comme une divinité. Il est l'union de chaque communauté et de tout le peuple ; il est le point de repère pour une vie communautaire meilleure. Le culte adressé à ces sièges ancestraux est un culte voué directement aux ancêtres d'un lignage sur un autel en forme de trône réservé à cet effet. Le culte des trônes est assimilé à celui des ancêtres ; tout comme le « vodu », l'ancêtre a son trône, son siège ; il représente la puissance et la vitalité de l'ancêtre et a un rôle bien spécifique dans le culte que l'on rend aux morts, car c'est le support de leur présence.

Quelles que soient les composantes d'une communauté, l'honneur est pour celui qui a réalisé un exploit, qu'il soit le plus jeune ou le plus vieux. Ceux qui possédaient un « zikpui », soit par victoire de guerre ou de chasse, de leur vivant ou après leur mort, devenaient les plus honorés de la famille, du clan ou de la tribu, sans distinction d'âge. On leur attribuait le titre honoraire de « togbui » et leur siège s'appelait « togbuizikpui » selon qu'ils soient hommes ou femmes. Une famille ou un clan possédait donc d'après la tradition un trône après un exploit honorifique d'un aïeul ou d'après son comportement exemplaire dans la vie ; il existe des trônes qui paraît-il remontent à une époque immémoriale et sont considérés comme un trésor, un patrimoine (trônes de rois, de chefs, de grands prêtres). D'autres sont installés dans des familles à la suite d'exploits réalisés sur le champ de bataille par un de leurs membres ; le possesseur de ce siège est généralement le patriarche de la famille, du clan ou de la tribu.

Dans la tradition Guen-Mina, le patriarche d'un clan ou d'un lignage représente les ancêtres ou les chefs de famille, c'est le plus âgé. La communauté se réunit chez lui pour discuter de tout ce qui la concerne. Toutes les familles ne possèdent pas de trônes sacrés. Les patriarches qui ont la charge d'un tabouret sacré ont le pouvoir politique, mais le fait de se servir de ce tabouret les fait participer au monde des ancêtres : ils représentent l'esprit des morts et ont leur pouvoir.

Après sa mort, cet ancêtre est considéré comme ayant été à l'origine de quelque chose ; les honneurs qui lui étaient dûs restent attribués à son siège. Il représente son propriétaire et devient un objet de culte. Parfois des familles sont appelées à se faire faire des sièges, car un de leurs morts le réclame ; il se manifeste par des excès de décès, de maladies, et de calamités qu'il inflige à sa famille. Et c'est en allant chercher la cause de tous ces méfaits auprès d'un « bokonon » que le chef apprend qu'un mort réclame son siège. Il est plus ou moins puissant selon son appartenance. Il existe quatre catégories d'appartenances : la famille, le clan, la tribu ou lignage, la communauté. Le siège familial sera beaucoup moins puissant que le siège clanique ou tribal, car les esprits ancestraux évoqués dessus seront peu nombreux. Le siège clanique sera plus puissant car il est le support de la puissance des esprits des ancêtres qui constituent le clan. Le siège tribal est encore plus puissant, car il est le support de la puissance des esprits

des ancêtres des différents clans qui constituent la tribu. Le siège royal est le plus puissant des sièges du village parce que lui seul détient la puissance des esprits de tous les morts du village.

Les tribus, les clans, les familles ont connu leur siège ancestral, soit depuis leur lieu d'origine, soit au cours de leur voyage de migration, soit à leur site actuel.

L'importance que ces sociétés accordent à leurs trônes est très grande : qui a le trône a le pouvoir ; c'est le lien matériel temporel avec les morts.

Les Guen-Mina les rangent dans la « case aux morts » ou « yohomé » ; on peut ainsi remonter jusqu'au premier chef par ces tabourets.

C'est un métier sacré que celui de fabriquer les sièges. Leur sculpteur est quelqu'un qui ne s'adonne pas aux plaisirs, ne divulgue pas les secrets, n'a jamais commis de meurtre ; il doit être bon envers tout le monde. Au cours de son travail, il s'abstient des relations sexuelles, observe la sainteté et la pureté rituelle. Il est formellement interdit aux femmes et surtout à celles qui sont dans leur cycle menstruel de s'approcher du lieu ou travaille l'artiste. Le secret se transmet héréditairement de grand-père en petit-fils. Pendant que le fabriquant travaille, le futur propriétaire du siège fait bâtir dans sa cour une petite case où résidera le tabouret. Lorsque le travail est terminé le chef de famille va chercher le « hunon » pour la consécration ou « installation du mort ». On procède au « lavage » du siège, on l'enduit de kaolin ; le « hunon » étale alors les cauris sur le sol et fait une libation en invoquant l'esprit des ancêtres de la famille :... » Nous vous invoquons pour que le tabouret de ... X ... soit érigé ; nous vous le confions afin que par votre volonté, il résiste. Nous sommes tous des enfants ignorants de tout ce qui est du passé... Permettez que le siège soit et demeure votre protecteur, qu'il veille sur nos familles et sur le village. Que le village soit sain et sauf ; qu'il se multiplie par procréation ; qu'on ait du gibier, que les mésententes, les querelles ou le mal soient emportés par les fleuves « amu » et « danysi » (deux grands fleuves dont les eaux mènent très loin tout ce qui y tombe). Qu'il y ait la paix partout, aux champs, dans les maisons, entre hommes et femmes ; paix, paix, paix... »

A force de rendre des « honneurs » au siège, il est devenu un objet d'adoration. On lui fait des libations et des sacrifices régulièrement. Il préserve l'homme du danger, puisqu'avant

d'entreprendre quoi que ce soit : voyage, récolte, mariage, chasse, pêche, l'homme le consulte pour qu'aucun mal ne l'atteigne. On lui prête également la capacité de guérir les maux. Il prédit l'avenir : le « bokonon » après avoir procédé à une libation précédée d'une prière d'invocation des ancêtres, peut consulter le siège par l'intermédiaire d'« afa » ; la situation de chaque membre de la famille lui est soumise (grossesse, études, mariage...) Il est le symbole de la force économique, politique, militaire et morale. Ces tabourets sacrés ne sont pas directement liés aux morts, mais bien indirectement en tant que reliques et symboles de rattachement du clan à l'un de ses aïeux, célèbre par son statut de chef, sa bravoure à la guerre ou son prestige économique.

Durant les cérémonies de « Epe-Ekpe », ce tabouret est la représentation du mort lui-même.

Le siège du « vodu »

Il a un rôle bien spécifique dans les cultes « vodu » car il est le support de la présence de la divinité. Ce siège situé en général au cœur du sanctuaire de chaque couvent, est un lieu où le « vodu » réside et accomplit des actes en conséquence des offrandes données. Par les pratiques d'offrandes sur ce siège on réactualise sa présence ; ainsi, lorsque le « hunon » veut entrer en communication avec la divinité, il lui rend hommage en lui versant sur son support, de l'alcool, de l'huile rouge, des plumes, des mets préparés, etc... Tout ce que la divinité désire et aime recevoir.

Ces supports, visibles uniquement par les « hunon », sont de formes variées (poteries, arbres, draps blancs, vases, etc...) et servent à véhiculer des informations sur les « vodu ».

La force du « vodu » est concentrée dans son siège qui est périodiquement revitalisé par des bains de feuilles sacrées, des libations de sang d'animaux, des offrandes de nourriture, d'alcool et des prières. Cette force sacrée demande à être entretenue quotidiennement, sans quoi, la puissance représentée par cet objet symbolique n'est plus efficace. Les offrandes, les sacrifices, les libations et les prières permettent et facilitent le contact avec le « vodu ».

L'installation d'un « vodu » dans son support rituel demande l'emploi de beaucoup d'ingrédients (pierre, terre, os, tissu, fer, plantes, alcool, sang, etc...) suivant le goût de chaque

« vodu » ; mais, il faut considérer quatre choses indispensables :

• Les plantes et feuilles liturgiques qui jouent un rôle très important dans les rites et cultes « vodu » ; leur emploi est obligatoire, aucune cérémonie ne peut avoir lieu sans elles.

• Les libations de sang d'animaux qui sont à caractère sacré car le sang est synomyme de vie et de tout ce qui touche à la vie. Le sang sacrificiel a une valeur consécratoire lors de l'installation d'un « vodu » dans son support rituel. Il apparaît comme un signe d'alliance entre les hommes et les divinités. C'est le « vodu » qui décide par l'intermédiaire d'« afa » quelle chair et quel sang il désire. Tous s'accordent à dire que le sang est ce qui a le plus de force dans l'ensemble de la création.

• La parole qui est une nécessité majeure dans l'exercice des cultes « vodu » en général. La force vitale d'un « vodu » a beaucoup de liens avec cette dernière. En parlant, l'homme révèle tout ce qu'il connaît du « vodu », il le nomme et entre en communication avec lui grâce à celle-ci ; en prononçant son nom, le « vodu » existe ; il s'adresse directement à lui, ce qui revient à reconnaître sa puissance. La parole agit sur lui, le commande ; mais ce n'est pas n'importe quels mots dits au hasard. Le « bokonon » après consultation d'« afa » transmet au prêtre les paroles efficaces qui l'influenceront. Elles peuvent être bénéfiques ou maléfiques suivant leur emploi. Après les avoir prononcées, l'homme se trouve dans une situation d'attente ; il les répètera sans cesse afin d'obtenir ce qu'il désire.

Chaque « vodu » possède ses paroles efficaces que seul le « hunon » connaît et qui consistent dans l'appellation du « vodu » lui-même ; prononcer son nom, c'est connaître son histoire, d'où il vient et pourquoi il a été installé. (Les Mina sont très sensibles à la parole ; la formation de la parole commence dès l'enfance ; quand le vieux a porté son choix sur son successeur, il lui enseigne patiemment les traditions historiques que les ancêtres lui avaient confiées de son temps, les formules de prière pour les cérémonies familiales, les secrets des herbes médicinales, et la science occulte de la divination).

• Les libations d'alcool ou de salive qui se font de deux manières : un jet d'alcool est soufflé sur le support et tout en purifiant l'objet, il entraîne avec lui les paroles efficaces de celui qui pulvérise l'alcool sur le pot.

L'alcool ou l'eau est versé sur le support et sur la terre qui l'entoure. Généralement, ce geste est repris plusieurs fois ; celui qui accomplit le geste prend soin de verser les boissons

dans les traces laissées par les premières, car on dit couramment dans le Sud Togo que « la première expression n'est valable que si elle est confirmée par une seconde ». Ces libations et pulvérisations de la salive sur le support rituel constituent l'accompagnement d'un souhait.

L'institution d'un « vodu » est un secret, car connaître les éléments de son installation, c'est connaître sa puissance.

Ces supports rituels ont permis à des populations de garder intacte leur histoire, leur système de compréhension des phénomènes qui règlent la nature. C'est en ce sens que les symboles sont dynamiques.

L'importance de l'eau

Un lien tout particulier unit l'eau et la population Guen-Mina ; elle est vénérée comme la grande puissance pour de nombreuses raisons :

— C'est d'elle que vient la richesse, notamment depuis l'apparition des bateaux portugais aux environs du XVIe siècle. La traite, les droits de douane et le commerce enrichirent les notables et les souverains et procurèrent aux Guen-Mina l'opulence qui fut la cause des différences sociales et qui bouleversa la société.

— Cette population est surtout une société de pêcheurs, et la mer une source de richesse, car les produits de la pêche alimentent les échanges entre les Guen-Mina et leurs voisins de l'intérieur.

— Elle a donné naissance à la plupart des dieux qu'adorent les Guen-Mina, soit « ata kpessu » (la pierre aux couleurs changeantes trouvée dans l'eau), « ata Sakumo » (nom donné à une lagune sacrée du Ghana), « mama Koley » (qui symbolise l'eau douce), « togbé Nygblen » (dieu d'eau) et « togbé Lakpan » qui est d'origine marine et dont les cérémonies se déroulent au bord de la mer. Celle-ci d'après la tradition orale, ne rejette jamais le corps d'un membre du lignage « La », victime de noyade ou de naufrage. A ce sujet, la tradition raconte dans les villages... « Qu'il y a de cela très longtemps, naquit à Labadi un remarquable enfant. Il ne s'occupait jamais de personne ; tout le monde avait peur de son étrangeté et de son indépendance. Un jour, il disparut durant des mois ; il réapparut soudain, apparemment « sorti de la mer », portant des feuilles d'« anyanyran » ainsi qu'un collier, et alla s'asseoir

compte de son agissement, mais expliqua qu'il était parti avec des êtres immortels qui vivent dans la mer. Il devint un prophète et eut la réputation de faire des miracles et des merveilles... »

— Les sanctuaires Guen-Mina sont tous construits au bord de la mer ou de la lagune.

— Il existe de nombreuses cérémonies à la mer où à la lagune qui se déroulent sur la plage. C'est une société de côtiers avant tout marins et pêcheurs. Certains rites rappellent cette profession, comme la consécration des filets et des barques avant le « Epe Ekpe », le rite de « vodu dze apu », les cérémonies en l'honneur de « togbé Lakpan », les cérémonies à « mami Watta » où les fidèles lui offrent au bord de la mer, du pain, des cigarettes, des biscuits, de la poudre, du parfum, etc... Un habitant d'Akoda (Togo) m'a donné des détails sur ces cérémonies à la mer :

...« Les lacs, rivières et étangs étant souvent consacrés en divers endroits à leurs plus grandes divinités, je remarquais une fois une très singulière cérémonie faite en ma présence à l'étang qui se trouve là, pour l'inciter à faire pleuvoir, pour faire pousser leur maïs déjà planté en terre, le temps ayant été sec depuis longtemps. Un grand nombre d'hommes de cet endroit et du voisinage vinrent au bord de l'étang, portant avec eux un mouton dont la gorge fut coupée, après quelques cérémonies par le prêtre sur les rives de ce lac salé pour que le sang coule dedans et se mélange avec l'eau. Ils firent alors un feu pendant que d'autres coupaient l'animal en morceaux. Ils le rôtirent sur les charbons et le mangèrent aussitôt qu'il fut prêt ; ceci étant terminé, quelques-uns d'entre eux jetèrent un pot dans l'étang en murmurant quelques mots... Le lac étant l'une de leurs grandes divinités et le messager commun de toutes les rivières du pays, ils avaient jeté le pot dedans pour implorer son aide et l'avaient prié avec la plus grande humilité de prendre ce pot et d'aller immédiatement demander de l'eau aux autres rivières et lacs du pays ; et ils espéraient qu'en retour, l'eau serait versée sur leur maïs pour l'humidifier et le faire pousser afin qu'ils puissent avoir une récolte abondante... »

Il existe d'autres légendes au sujet des cérémonies à la mer : ...« Les divinités des fleuves, des rivières et de la mer sont mieux adorées sur la côte ; l'homme de la côte vit spécialement de la pêche, c'est pourquoi il s'occupe mieux de

ces divinités. Tandis qu'au centre, il vit de la culture et de la chasse. Chacun adore les divinités dont il attend un profit. Le dieu de la mer protège les pêcheurs et rend la pêche fructueuse ; tous les pêcheurs d'Agoué jusqu'à Aflaou offrent leurs sacrifices à la divinité « togbé Nygblen » autour du lac Togo. Ce sacrifice de grande importance est fait après chaque intronisation du roi. La cérémonie nécessite la présence de grands féticheurs de tous les couvents de la circonscription. Au cours des divers rites dont la plupart demeurent très secrets, on offre un sacrifice à « togbé Nygblen ». (Autrefois on pratiquait un sacrifice humain). Le sacrifice est fait pour demander d'ouvrir à la divinité le parc dans lequel elle héberge les différents poissons afin que les pêches soient fructueuses durant tout le règne du nouveau roi ; ces cérémonies durent sept jours ».

...« Jadis, il existait une cérémonie à la mer qui s'est perdue de nos jours. Comme nos pères ne savaient pas écrire, ils n'avaient pu conserver intégralement la tradition. Surtout, ils n'aimaient pas livrer leur science, ils craignaient que les jeunes ne la divulguent. Ainsi certains rites disparurent avec ceux qui en détenaient le secret. Cette cérémonie se déroulait donc quelques semaines avant « Epe Ekpe ». Les pêcheurs de « Sakumo » bénissaient l'eau lustrale ; les propriétaires des filets venaient en prendre pour asperger leurs matériels de pêche et leurs barques. Les prêtres priaient les dieux d'accorder l'abondance des poissons dans les eaux. A la suite de ce rite, les bancs de poissons pullulaient dans la mer et dans les lagunes. Les pêches étaient très fructueuses ; le peuple et ses chefs s'approvisionnaient et apportaient des offrandes aux prêtres en vue de festivités. Il y avait assez de provisions pour recevoir des hôtes pendant les journées de fête. Mais le rituel disparut dans la mémoire des prêtres de Glidji. On envoya une délégation s'initier auprès du grand pontife chargé de ce rite. Dans un premier temps, elle prit contact avec le pontife ; mais, avant qu'elle ne fasse une seconde démarche, on apprit la mort du viel « hunon »... »

— Notons également l'importance de l'eau et de la mer comme éléments de purification. Dans le « tchessi » qui contient de l'eau de la mer et de la lagune et le « situtu » dont l'eau lustrale est constituée de la même manière, l'eau représente l'élément fondamental et indispensable à la purification et à la réconciliation ; servant aux bains rituels, elle est purificatrice. Absorbée ou versée en libations aux prêtres, elle symbolise la

paix ; offerte au visiteur, elle constitue le premier geste d'hospitalité.

L'eau est un symbole d'union entre les vivants, comme entre les vivants et les morts et constitue un élément de la plupart des rites de purification, de régénération, de retour à l'ordre. Boire à la même calebasse signifie pour deux ennemis l'oubli de leurs différends antérieurs. Verser de l'eau en libation aux ancêtres, c'est solliciter d'eux la paix pour toute la famille et les remercier de leur protection. Cracher de l'eau de bon matin sur son enfant le comble préférentiellement de sa bénédiction. De nombreux rites d'eau sont généralement assortis de sacrifices réparateurs lorsqu'ils visent à effacer l'affront fait, par le moyen de l'eau, qui symbolise la paix, la joie, la stabilité et le dynamisme de la vie.

— Elle inspire aussi la crainte, à cause de la barre (énorme vague) dangereuse pour les piroguiers et qui nécessite des sacrifices pour l'apaiser lors des calamités publiques. Les traditions rapportent la surprise et la crainte religieuse du peuple devant cette étendue illimitée d'eau bouillonnante. La force de la barre qui remonte sur la plage peut être le signe d'une puissance divine défavorable, mais la consultation du « fa » donna un oracle de bonheur : « un jour, des hommes couleur de feu arriveront sur cette plage et porteront au pays la richesse ».

Les traditions recueillies par les premiers explorateurs font état de la même crainte au sujet de cette barre :

...« Il est comme impossible de bien se figurer la peine et le danger qu'il y a d'y négocier, à cause de la barre qui pour briser toujours fait que souvent on est des quinze jours entiers, premier que de pouvoir aller de terre à bord, ou du bord à terre, n'y ayant point d'hommes, quelque assuré qu'il soit, à qui les cheveux ne dressent en la tête quand il s'agit de les passer... Les « noirs » de Mina poursuivent par mer un grand commerce le long de la côte de l'Or ; ce sont eux les plus aptes et les plus expérimentés pour diriger les pirogues et pagayer en dépit de la barre et des brisants. Les hommes de Mina, qui sont les plus habiles de tous les « noirs » à conduire ce genre de pirogues au travers des barres les plus dangereuses et des mers en furie, se risquent dans les plus grosses... » « ...Il ne manque pas de poissons de rivière, mais pour le poisson de mer, ils n'en ont point à cause de l'agitation extraordinaire de la mer sur les côtes ; l'horrible déferlement des vagues tout le

long du rivage le rend impraticable pour toute pirogue qui voudrait aborder ou prendre le large... »

Seuls les « Fanti » et plus particulièrement les originaires d'El-Mina se risquaient alors à affronter les périls de la barre, même à prendre le large ; ils étaient recrutés par les Européens pour l'embarquement le long de la côte des personnes et des marchandises ; et, la plupart du temps, d'après les vieux écrits du XIIIe siècle, ils étaient continuellement obligés de calmer les vagues en faisant des sacrifices à la mer... « Pour se rendre la mer favorable, pour qu'elle fasse venir beaucoup de navires dans la rade et qu'elle attire le commerce, ils font dans l'usage de sacrifier à la mer deux hommes par an, qu'ils envoient jeter sur la barre de grand matin...« « ...Quelquefois le roi envoie comme sacrifice à l'océan un homme porté en hamac, avec le vêtement, le tabouret, le parasol d'un cabécaire ; une pirogue l'emmène en mer où il est jeté aux requins... » ...« Le roi envoya son féticheur avec une jarre d'huile de palme, un sac de riz et maïs, une bouteille de cognac, une pièce de calicot et diverses autres choses en présent à la mer. Étant arrivé au bord de la mer, il lui fit un discours, l'assurant que le roi était son ami et aimait les hommes blancs ; qu'ils étaient d'honnêtes gens et venus faire le commerce avec lui au sujet de ce qu'il désirait et qu'il demandait à la mer de ne pas être en colère ni de les empêcher de débarquer leur marchandises ; il lui dit que si elle désirait de l'huile de palme, le roi lui en avait envoyé, et il jeta la jarre avec l'huile de palme dans la mer ; il fit de même avec le riz, le maïs, la bière, le cognac, le calicot, etc... Il arriva que le jour suivant, la mer était un peu plus calme ; ils purent débarquer les marchandises... »

— La mer occupe la première place dans le cœur des Guen-Mina et nous ne pouvons pas parler de son importance sans ouvrir une parenthèse sur la déesse « mami Watta » dont le nom dérive de « mami Water » ; c'est une créature des eaux marines qui se signale tout le long du golfe de Bénin et de Guinée, tantôt sous une apparence intégralement humaine, tantôt sous celle d'une sirène. Elle serait paraît-il à la fois mâle et femelle mais se manifesterait le plus souvent sous ce dernier aspect. De nombreuses gravures l'ont représentée avec des serpents enroulés dans ses longs cheveux et autour de son cou, le visage pâle et vêtue d'une longue robe ; elle serait, d'après ceux qui disent l'avoir vue, d'une grande beauté... ...« C'est une femme d'une grande beauté, sa peau est cuivrée, son corps élancé et sa longue chevelure lisse

évoque les ondes dont elle est le symbole. Sa parure est faite de colliers, de bracelets et de médaillons d'or, mais aussi de serpents qui s'enroulent autour de ses bras et de son cou et symbolisent la fluidité des eaux... »

« Mami Watta » est crainte et l'on considère qu'elle est à l'origine de certains accidents graves survenus sur les rivières, les fleuves ou la mer ; c'est pour cette raison qu'elle est très vénérée. Il existe de nombreux cultes en son honneur, organisés par ses adeptes ; ce sont généralement des femmes qui, après être entrées en contact avec elle, lui demeurent vouées. Les adeptes de « mami Watta » deviennent riches, belles, puissantes mais ne peuvent pas, la plupart du temps, avoir d'enfant. Cette déesse entretient avec les êtres de son choix des relations strictement personnelles. Elle se manifeste de différentes manières :

— La veilleuse que les femmes placent auprès de leur lit ou de leur natte peut s'éteindre au milieu de la nuit tandis que la chambre s'illumine et qu'une voix inconnue se fait entendre.

— La même personne parvient à revendre une marchandise dix fois plus chère qu'elle ne l'a achetée.

— Un étranger laisse chez vous quelque chose d'important et ne revient plus.

— Soit en étant frappé de visions étranges, de maladies indiquant sa volonté, de maux de ventre, de disparition d'objets précieux, de perte d'argent, de déficit commercial, etc... Il existe une légende que les vieux racontent dans le Sud-Togo :

...« Un habitant d'Aflao fut visité un jour par une jeune fille d'allure européenne qu'il fit asseoir et qui, étant sortie dans sa cour, disparut sans laisser de trace. Il en demeura l'esprit totalement égaré, mais la visiteuse revint quelques jours plus tard, lui fit comprendre par signes et par quelques mots d'Ewé qui elle était, et lui demanda de lui offrir quelque chose dans la mer : de la salade verte avec de l'assaisonnement de conserve, du pain, des œufs, une bougie, du parfum, quelques cigarettes, des biscuits, du riz, du sucre, de la boisson sucrée, de la poudre de talc. Il envoya le tout dans un tissu blanc et se rendit à la plage où il se tint un peu en retrait de la limite des eaux en invoquant Mami Watta. Quand une vague plus importante s'approcha de lui, il y déposa son paquet qui fut englouti dans la mer. Mami Watta se manifesta à lui depuis lors, chaque année au mois de décembre ; elle lui apparaît au cours de son sommeil et lui précise ce dont elle a

envie. Quand, d'autre part, il a lui-même quelques prières à lui adresser il se rend au bord de la mer où il répand une libation de boisson sucrée... »

Toutes ces raisons tendent à prouver combien l'eau est synonyme de puissance et de sacré dans la tradition Guen-Mina. En langue Mina « to » signifie « eau », et « go » signifie « rivage » : littéralement, Togo veut dire « bord de l'eau ».

II

STRUCTURE DES MOYENS ET DES FINS

Le « Epe-Ekpe » en tant que partie essentielle de la culture Guen-Mina et de l'héritage religieux est une carte d'identité. Ce peuple est fier d'assister chaque année à cette cérémonie. C'est l'affirmation d'une identité et de la particularité d'un groupe immigré du Ghana de la région d'Accra : tout le long de la cérémonie il y a une référence à l'histoire qui donne une profondeur au groupe.

Connaissance de la société à travers le « Epe-Ekpe »

Cette cérémonie est très riche en enseignements ; l'étude des différents tableaux de cette fête nous permet de suivre l'histoire de son peuple. A travers elle, nous connaissons une société qui a émigré du Ghana par suite d'une guerre fratricide. Cette étude nous renseigne sur les dates d'arrivée des différents peuples et sur la formation de sa société ; elle nous montre que les divinités ont une tâche primordiale qui est celle de veiller sur le peuple, de le protéger contre les maléfices divers. Nous savons que ces cérémonies ont été importées d'Accra où elles avaient lieu annuellement en août et que l'établissement de la date du « Epe-Ekpe » est en relation avec la fête du « Homowokpéklpé » à Accra. Il y a une grande ressemblance entre les deux cérémonies, même au niveau du langage rituel. Tout au long de cette célébration apparaît une impression d'appartenance symbolique et de chants rituels

dans une même langue originelle. L'utilisation du « liha » rappelle aux Guen-Mina leur origine ; de même, les cantiques chantés par les « vodusi » sont en langue « Ga ». Le souci de fixer et de transmettre leur histoire est concrétisé par la présence des sièges ancestraux et royaux, la récitation des listes généalogiques et dynastiques lors du « noli yoyo », les roulements de tambours dans un ordre pré-établi avec des messages précis.

L'introduction des alcools européens d'origines diverses, traduit une intense activité commerciale. Cette cérémonie concerne de nombreux lignages dont les rôles semblent complémentaires et liés aux fonctions de leurs dieux respectifs. C'est la représentation que se fait toute une communauté des acquis culturels de ses aïeux, le souvenir toujours vivace de ses coutumes malgré l'exode. L'histoire officielle est récitée lors du « yaka-oken » où les plus anciens relatent les légendes aux plus jeunes ; certains évoquent le voyage de leurs ancêtres, et reconstituent la société d'antan ; cette volonté de fixer l'histoire s'accompagne du souci de transmettre aux générations suivantes la culture et les traditions.

Ces manifestations à Gbatsomé nous expliquent pourquoi Glidji est la première ville sainte, non pas parce qu'elle est l'exclusivité des divinités mais parce que c'est dans cette ville que « Foli Bébé » a déposé ses « supports rituels ».

Elle nous permet également de découvrir le terroir et la population ; cette occasion joyeuse de communion entre tous les habitants permet de faire le point et met en évidence les valeurs sociales et morales de la communauté : solidarité, santé, prospérité, paix, vérité, amabilité, etc... Le « Epe-Ekpe » est institué pour transmettre la tradition ; il la perpétue dans le temps en tant qu'élément fondamental qui nous permet de saisir cette communauté dans toutes ses dimensions.

Fonction du « Epe-Ekpe »

Il a avant tout celle de rassembler et de consolider l'union sur la base de l'appartenance à une même culture, aux mêmes divinités et aux mêmes ancêtres. C'est cette cérémonie qui donne « le ton » de l'année à venir ; elle assure le bien-être du peuple par des prières aux dieux qui se manifestent symboliquement à travers une pierre précieuse. Son autre fonction est de demander la faveur et la bénédiction des morts en leur

offrant des sacrifices et des dons ; elle garantit la cohésion entre les ancêtres divinisés et le peuple et contribue à maintenir l'ordre ancestral et à respecter la volonté des dieux en incitant le peuple à suivre les règles établies au cours des rites (tout individu est redevable aux dieux et aux ancêtres ; quiconque transgresserait les interdits et les règles dictées par les dieux serait damné).

Elle reflète la forme du pouvoir en permettant à tout Guen-Mina de s'intégrer à la collectivité et à la culture traditionnelle car elle joue vis-à-vis des membres de la collectivité un rôle social, religieux, économique, culturel et politique. On perçoit la « double croyance » de cette société (croyance en leur religion traditionnelle, celle de leurs ancêtres, et pour les plus jeunes, croyance en la religion chrétienne, celle des colonisateurs). Elle a pour tâche de socialiser les hommes par le truchement de puissances surnaturelles, telles que les « vodu » et les morts divinisés, qui président entièrement aux destinées des hommes (ce sont ces puissances surnaturelles qui à l'issue des consultations des oracles se manifestent à travers la couleur de la pierre et dont dépendra soit le bonheur, soit le malheur du peuple). Son but est de lier cet ensemble d'individus qui partagent les mêmes conditions de vie matérielles, religieuses, sociales, politiques, économiques, ce qui fait le bon fonctionnement du groupe.

C'est la joie de se retrouver en famille qui est la plus grande : les parents qui ont quitté le pays pendant longtemps reviennent au bercail ; on en profite pour présenter les membres de la famille qui ne se connaissent pas ; le but de tout ceci est de souder les liens familiaux, afin que tout le monde se connaisse : frères, sœurs, cousins, tantes... C'est aussi l'occasion exceptionnelle où l'on parle des problèmes de la famille et où l'on partage les responsabilités vis-à-vis d'un frère, d'une sœur, d'un cousin, d'une cousine, et où l'on rappelle à l'ordre ou à la responsabilité tous ceux qui le méritent.

Sens et interprétation du « Epe-Ekpe »

Il apparaît dans l'étude de cette cérémonie des interprétations d'ordres différents :

— *Socio-culturelle*

Le « Epe-Ekpe » est un phénomène social, car il est l'origine du rassemblement des hommes et du renforcement des normes auxquelles la société est rattachée. Cette manifestation clanique a un sens collectif qui est souligné non seulement dans le rassemblement du peuple mais aussi dans les prières, les cris unanimes, la représentation des délégations de tous les clans Guen-Mina venant de Glidji, Agoué, Zwola, Anfouin, etc... Tout ceci entraîne un sentiment d'appartenance à l'ethnie. Grâce à ses tabous et interdits, elle permet un contrôle social permanent de l'individu ; rompre l'unité du groupe serait s'exposer à un danger ; cette unité est ressentie lors des recommandations adressées par le « hunon » de « mama Koley » durant le « kpessosso ». Qui s'y livrerait serait considéré comme étant celui qui apporte le malheur à la communauté et ses crimes seraient sévèrement punis. Durant le rite de « Sedodo », on contrôle la vie du groupe grâce aux interdits ; cette obéissance traduit un fort contrôle social, car « il est difficile d'éviter les pleurs et lamentations », interdits durant cette période ; certains trouvent que ces interdits ont été placés « trop tôt »... cela leur pèse, mais lorsqu'ils l'ont appris, ils ont mis fin aux funérailles et réjouissances qu'ils avaient commencées.

Les rites qui permettent ce mouvement social sont le « kpessosso » et le « yaka-oken » qui entraînent un maximum de population. Le second est l'occasion du rassemblement des parents venus de fort loin ; celui qui n'est pas venu à la fête depuis longtemps est considéré comme ayant rejeté sa citoyenneté et sa tradition. Le rassemblement est conçu dans un but de coopération dans une même communauté ; c'est un important élément de socialisation des individus.

Actuellement, avec l'urbanisation, les personnes qui sont dans l'impossibilité de venir envoient de l'argent en signe de participation lointaine. Ces offrandes seront adressées à leur « vodu » ou ancêtre pour qu'il leur donne bonheur et prospérité.

Si quelqu'un omettait intentionnellement de venir à la cérémonie il serait suspecté de violer les normes morales. Les familles dispersées se retrouvent, afin de s'acquitter de leurs obligations envers les morts et les vivants.

Cette manifestation clanique entraîne un renforcement des structures sociales et un renouvellement des liens de cette convergence vers Glidji. La force de cette fête réside dans la présence massive des adeptes ; on saisit l'occasion de se rassembler pour renouveler avec les parents les échanges de vœux après les brouilles temporaires ; c'est une période de pardon et de réconciliation (avant la libation face aux « vodu », le « hunon » précise qu'aucun vœu ne sera exaucé si les participants ne sont pas d'accord et en bons termes entre eux). On souhaite paix et prospérité à tout le monde ; les gens doivent se réconcilier, manger et boire ensemble pour manifester leur esprit de solidarité. Les anciens profitent de l'occasion pour inculquer aux membres de la famille la nécessité de bonnes relations entre eux ; nombreux sont les vieux qui au cours de cette cérémonie réconcilient des parents en divorce de sentiments ou prennent des décisions pour entreprendre des travaux de construction ou de réparation. C'est un rappel annuel des obligations morales concernant l'entente clanique où l'on raisonne des individus égarés (ceux qui sont en désaccord avec leurs parents, ceux qui sont partis loin du pays, coupant toute relation avec leur famille).

C'est un moyen d'auto-identification : le repas resserre les liens entre les membres de chaque village, et entre chaque lignage. Le sentiment d'appartenance à une communauté se trouve renforcé ; les vieux vont pouvoir observer les aptitudes des jeunes, dont certains seront choisis plus tard pour devenir prêtres ou initiés. Il y a également un désir d'unité très frappant qui a pour but de diminuer les différences sociales par le « sédodo » (règles à respecter par tout le monde, riche ou pauvre), la mise vestimentaire lors du « Kpantchotcho », le repas pris en commun. C'est une forme extérieure de joie de se retrouver ensemble et de manger le même plat dans les mêmes assiettes. Le fait de pouvoir manger dans la même assiette que son ennemi traduit un geste, encore une fois, symbolique, une action de grâce. Tout en partageant ce repas, une idée primordiale se dégage dans l'esprit du Guen-Mina : « Leurs prières et leurs vœux convergent tous en direction des ancêtres de la Gold-Coast »...

Cette cérémonie est enfin la preuve de l'assimilation des autres populations par les Guen-Mina.

Au niveau culturel, cette cérémonie amène de nombreuses attractions et animations, surtout à Aneho et Glidji. Deux jours après « kpessosso » a lieu à Glidji, le samedi, un match de football entre l'équipe de Glidji et une autre équipe des environs. Le soir du samedi, des bals populaires ont lieu à Aneho et Glidji qui entraînent une foule de jeunes de Lomé et des environs. Leur participation est très active, vu la rareté des festivités populaires. C'est par le truchement de ces réjouissances, matchs, bals, que les adultes amènent la jeunesse à s'intéresser à la cérémonie (ceci correspond à l'éducation moderne ; la jeunesse préfère s'amuser et laisser aux adultes et aux vieux, le côté traditionnel du « Epe-Ekpe »).

C'est cette fête qui donne le « ton » de l'année en symbolisant le renouveau, la renaissance spirituelle et psychologique des individus ; sa valeur culturelle est le fait qu'elle soit incluse dans un cadre socio-familial.

— *Religieuse*

Il se dégage de ces rituels, un sentiment d'harmonie et d'unité qui est visible, en particulier dans l'échange des vœux et dans le renforcement des liens entre les dieux, les ancêtres et les vivants. La prospérité des vivants est censée venir des membres morts de la famille ; ce désir de communion entre les vivants et les morts est l'élément moteur de cette cérémonie.

Elle est placée sous le haut patronage des ancêtres et des « vodu » qui président à la destinée de la communauté ; c'est une action de grâce en remerciement aux « Ga » qui ont pu échapper à la barbarie de leurs ennemis et venir s'installer sains et saufs à Glidji. La volonté des morts et des « vodu » manifestée par la couleur de la pierre montre que l'on se place dans la confiance des « togbé » et des divinités : c'est la volonté des dieux qui rend l'année faste ou néfaste. Ce retour aux origines provoque un véritable record d'affluence.

Les morts et les « vodu » déterminent le bonheur ou le malheur du peuple. Avec l'aide de ceux-ci, l'avenir est envisagé avec optimisme ; on demande aux ancêtres d'éloigner tous les malheurs et toutes les calamités de l'année passée ; alors durant le rite de « noli yoyo », les Guen-Mina se doivent de leur exprimer remerciements et gratitude en les apaisant par des offrandes et des sacrifices. Ils extériorisent leur croyance

par des expressions verbales que l'on rencontre tout au long des rituels. Ceci prouve combien cette société a foi en ses divinités et comme elle se sent protégée. Durant chaque rite, la première place est donnée dans tous les foyers aux morts et aux « vodu » ; ils inaugurent les repas avant les vivants ; ils sont les premiers partout, on ne peut rien entreprendre sans leur accord. Avant n'importe quel rite, on doit les invoquer, demander leur participation.

Lorsqu'on demande audience au « vodu », c'est pour qu'il écoute avec bienveillance. Le « Epe-Ekpe » est un dialogue avec les morts puisqu'il est réservé aux ancêtres ; durant cette période, chaque famille autochtone s'impose l'obligation morale de leur rendre hommage. Le renforcement de la structure religieuse est provoqué par la commémoration des défunts autour des sièges ancestraux.

Elle donne une indication sur la symbolique des couleurs et sur l'importance du blanc et de la pureté. Tous les « hunon » et « vodusi » portent cette couleur (le port du rouge, associé au sang et au conflit est défendu durant toute la fête). La participation à ces rituels conduit l'individu à penser qu'il sera délivré du mal et de l'infortune ; elle a pour but de soumettre la population à la volonté des dieux et des morts et pour obtenir leur bienfaisance (en cas d'épidémie, on s'adresse à Afa qui désigne « Sakpata » car c'est ce dernier qui patronne tout ce qui est épidémie, maladie.. et « Sakpata » annonce la cause de la maladie et ce qu'il faut faire pour la maîtriser), cette population doit se repentir, se purifier, changer de vie totalement grâce aux rituels. Elle a pour but de montrer que tout dépend de l'action bienfaisante des morts et des « vodu » qui sont les maîtres et les protecteurs des hommes et de la nature (si la récolte est bonne, c'est grâce à eux et cela entraîne nombre de sacrifices en remerciements. En cas de sécheresse ou d'inondation, les sacrifices sont expiatoires et les hommes cherchent à apaiser leur colère et font sacrifice sur sacrifice afin d'obtenir des divinités la pluie).

— *Économique*

Au niveau économique elle permet de connaître le terroir et la population composée principalement de pêcheurs. Cette manifestation est une occasion d'opulence et de dépenses, surtout au niveau de la nourriture (maïs, farine, huiles,

viandes, volailles, manioc, igname, etc... abondent suivant les familles). Le fait que toutes les familles à l'approche du « yêké-yêké » mettent de côté de l'argent pour faire face aux dépenses diverses est une preuve de l'importance économique que peuvent avoir les fêtes. A mesure que l'on approche de la date des cérémonies, sont accumulées dans les villages nourritures et boissons bien au-delà d'une consommation normale. Là, la cérémonie apparaît comme une occasion d'excès de dépenses qui consume et épuise les ressources à cette fin rassemblées. On peut déplorer le caractère dépensier du « Epe-Ekpe », cependant il constitue un moyen des plus efficaces pour maintenir le culte des ancêtres dans chaque famille. On achète avec abondance, selon ses moyens, car il faut penser aussi à partager le repas avec les voisins qui font de même. Ce geste de partage a une grande importance ; ici le don appelle un autre don ; même ceux qui sont très pauvres partagent avec leurs voisins ; ce symbole du donner et du recevoir est cher à l'Afrique en général. Cet échange de plats est symbolique et indique que tous ces hommes pensent les uns aux autres à un moment important et significatif de l'année. Beaucoup de pauvres vont à Gbatsomé les mains vides ; ils n'ont rien à offrir pour demander la grâce des dieux et des morts et ne peuvent échanger aucune nourriture avec les vivants. Alors, vers la fin des rites de « la prise de la pierre sacrée », ils vont sur le chemin qui mène à la forêt jusqu'à la limite autorisée. Là, ils se recueillent et invoquent les dieux, ils font des prières pour leurs projets et une promesse intime ; puis, ils repartent. C'est là toute leur participation à la cérémonie ; les dieux accueillent leurs prières et ils obtiennent ce qu'ils ont demandé, s'il faut en croire les multiples offrandes que reçoivent les prêtres pour des sacrifices aux divinités, avec des remarques comme celle-ci : « Voici ce que nous avons promis aux dieux, nous avons obtenu ce que nous avons demandé à Gbatsomé ; nous venons offrir le sacrifice promis ».

Le repas du « yaka-oken » est l'affaire de tous les membres du clan et mobilise toutes les femmes pour la cuisson des aliments et le partage de la nourriture entre tous les clans et familles. Le sentiment de solidarité est renouvelé au niveau économique dans le maintien de l'organisation de chaque groupe durant ce repas rituel. Sa préparation rassemble dans chaque foyer toutes les femmes : sœurs, cousines, nièces, tantes, etc..., réunies autour de la maîtresse de maison.

Elle a également un rôle commercial par le rassemblement inhabituel des Guen-Mina dans tous les villages de la région ; cette affluence de population donne de l'envergure à la manifestation. Enfin la date coïncide avec la fin des moissons, période où le maïs coûte moins cher à cause de son abondance, ainsi que les poissons, car la pêche est très fructueuse à cette période puisque c'est une période de reproduction.

— *Politique*

L'invitation des personnalités officielles du Gouvernement explique la marque de plus en plus progressive de la politique moderne sur ces rituels puisque chaque année les chefs de la circonscription des alentours et les représentants du président de la République, le Général d'Armée Gnassingbé Eyadéma, sont invités à assister à la cérémonie de « Kpessosso » et sont reçus à la maison royale de Glidji (ces officiels n'assistent à aucune autre cérémonie à part celle-ci). Durant ce rite, la pierre sacrée est présentée aux personnalités politiques et des vœux sont adressés au chef de l'État. Cette prière adressée au Président est à la fois exceptionnelle et circonstancielle ; c'est un fait nouveau introduit récemment dans le déroulement de cette manifestation. Elle fait allusion aux derniers événements politiques survenus au Togo depuis la prise du pouvoir du Général Eyadema en 1967. Bien qu'il n'appartienne à aucun lignage Guen-Mina, le Président, et à travers lui le pays tout entier, est assimilé aux dieux et aux ancêtres de cette société. Cette prière s'adresse à une seule personne alors que de tout temps, elles étaient formulées pour tout le peuple ou pour une collectivité :

...« A l'occasion de la fête annuelle et traditionnelle qui débute ce jour par les cérémonies de Kpessosso, tous les chefs traditionnels, tous les grands prêtres et dignitaires du panthéon, tout le peuple, forment les vœux de santé, de bonheur et de prospérité au Général d'Armée Gnassingbé Eyadéma l'homme providentiel que les dieux ont envoyé pour sauver notre peuple ; demandent à nos divinités tutélaires, en ce jour solennel de prières et de recueillement, de le bénir, de le protéger, de le préserver de toute agression qui viendrait de l'intérieur ou de l'extérieur, implorant les mânes de nos ancêtres divinisés de l'éclairer toujours afin qu'il continue

dans l'amour de Dieu sa mission salvatrice, pacificatrice, d'union et de concorde nationale ; prient pour que l'armée qu'il dirige avec courage et sacrifice lui reste fidèle et l'aide à maintenir la paix, la sécurité et la stabilité politique dont jouit notre pays ; demandent que nos dieux qui l'ont déjà épargné dans les odieuses tentatives d'assassinat ourdies par les renégats et les apatrides fassent découvrir les traîtres qui se cachent ou qui nourrissent des desseins machiavéliques contre le Togo et ses dirigeants ; remercient les dieux d'avoir aidé Eyadéma à donner de l'eau à ceux qui ont soif, du maïs, du mil, du manioc et de l'igname à ceux qui ont faim ; louent nos ancêtres et tous les dieux Guen-Mina d'avoir donné à Eyadéma la lumière qui a fait sortir notre peuple des ténèbres et fait de notre pays un phare. En ce jour de prière collective et de bénédiction, dieux du Panthéon, permettez que par ma voix, je répète en votre nom à l'endroit de l'homme que vous avez choisi pour nous guider vos paroles sacrées qui protègent et déjouent les forces du mal ; Eyadéma nlowa... (trois fois) ».

Le « Epe Ekpe » en tant qu'élément de tradition et de culture répond aux programmes et aux intentions du gouvernement togolais, qui depuis 1973 (date de la création du ministère de la Culture qui témoigne de la volonté des autorités togolaises de redynamiser les traditions) a commencé à travers tout le pays une intense campagne de « retour aux sources ». A cet effet, des semaines culturelles ont été organisées par le gouvernement dans toutes les régions, en vue de revaloriser les différentes cultures du Togo et entre autres le « Epe Ekpe ». Lors des cérémonies du Nouvel An, l'État apporte son aide matérielle aux organisateurs qui sont aidés par les fonctionnaires du ministère de la Culture. Les autorités gouvernementales entendent par ce geste s'intéresser à une fête qui rassemble un nombre très important de personnes qu'elles tentent par la même occasion de sensibiliser idéologiquement. Cette récupération politique de la fête est d'autant plus significative que le gouvernement depuis quelques années contrôle toutes les associations de jeunesse qui sont désormais placées sous « la bannière du parti politique unique ». Dans ces conditions, on comprend pourquoi l'État se charge de participer intensément à l'organisation des rites de « kpessosso » et « yaka-oken », comme il le fait pour les autres fêtes traditionnelles du Togo (l'État participe uniquement aux rites profanes, ceux qui attirent un maximum de foule, les autres rites du « Epe Ekpe » étant strictement religieux). En fait cette cérémonie est une

institution en partie politique puisqu'elle est un moment social qui permet aux hommes de vivre ensemble autour de rites et de croyances communs.

Conclusion

Persistance des rites

Même si la cérémonie de « Epe Ekpe » a subi au fil des années l'assaut des influences judéo-chrétiennes et politico-sociales, elle est restée fondamentalement fidèle à ses traditions et rites qui constituent sa base essentielle. Les familles christianisées sont restées attachées à plusieurs rites tels que le culte des morts et leur invocation, l'appartenance à un clan et à un « vodu ». Non seulement le processus des cérémonies de « Epe-Ekpe » est demeuré inchangé, mais aussi les « Guen-Mina » ont encore conservé jusqu'à ce jour les attributs royaux, les « vodu » et la pierre sacrée qui sont actuellement à Glidji. Cette cérémonie a été très peu affectée grâce aux gardiens de la tradition (hunon et adeptes) qui sont les garants de ces rites qu'ils veulent toujours conformes et fidèles à l'histoire de la communauté. L'esprit et le but de cette cérémonie sont inchangés parce qu'elle est encore entre les mains des défenseurs de la culture Guen-Mina ; ce sont les « hunon » et les « anciens » qui contribuent à perpétuer le caractère sacré et conservateur de cette cérémonie en prenant leur distance par rapport à l'occidentalisation. Le rite demeure intact grâce à la crainte et au respect qu'il inspire : les interdits, l'utilisation des tambours spéciaux, les chants particuliers, le port des vêtements blancs des adeptes, la communion avec les ancêtres, etc...

Tous ces éléments perpétuent le même rituel dans une société installée depuis plus de trois siècles. C'est cette conservation de la tradition qui constitue la force vitale de cette religion, car les adeptes de cette croyance, habitués à ces coutumes, accepteraient difficilement des changements qui bouleverseraient leur tradition ; toute modification ne pourrait qu'émaner de la volonté des dieux qui manifesteraient leurs désirs par l'intermédiaire de « afa ».

Conservation de la tradition

Ces cérémonies témoignent de la détention du pouvoir et de la hiérarchisation de cette société. Cette ethnie continue, malgré les nouvelles religions, à participer en grand nombre à ces rituels qui confirment son identité culturelle et son appartenance à un groupe. Ils régénèrent la société, les alliances sont renouvelées. Leur vertu n'est pas seulement d'être un lien de rassemblement, mais aussi d'être l'occasion d'une réelle communion, effaçant soit rituellement, soit parfois sincèrement et spontanément les antagonismes et oppositions en tous genres qui caractérisent la vie sociale. Cette cérémonie traditionnelle reste et demeure l'expression de la reconnaissance des membres de chaque communauté à leurs dieux et aux âmes de leurs ancêtres. Elle véhicule des règles porteuses de morale qui permettent à chacun de vivre en responsable faisant la part entre le bien et le mal et respectant la vie humaine. « Pour mieux connaître nos populations et leur environnement, il faut connaître leur religion traditionnelle » (phrase du roi de Porto-Seguro). « Qui vit près de son moulin comprend son bruit » (adage populaire du Sud-Togo).

Il n'est pas à la portée de tout le monde de pénétrer les secrets qui entourent ces rites et croyances ; car si la religion appartient essentiellement à la vie intérieure, on ne peut vraiment la comprendre que de l'intérieur.

La cérémonie de « Epe-Ekpe » est la plus ancienne du pays ; par sa participation massive, elle réalise, elle recueille et possède au sein de l'ethnie Guen-Mina et des ethnies étrangères une notoriété flatteuse. Il faut souligner, d'après une constatation générale des « hunon » de Glidji, la sécurité qui a toujours accompagné les clans en route vers la ville sainte : jamais un accident n'a assombri les déplacements du peuple malgré l'importance du trafic qui s'établit entre Glidji et toutes les agglomérations proches en cette période. Car, aux approches de la cérémonie, les prêtres s'attachent à demander chaque jour la protection des divinités pour le peuple. Il existe au Togo d'autres fêtes traditionnelles ayant un caractère presque identique comme « agbozan » des « Ewé » ; mais leur déroulement n'a pas la même ampleur temporelle ; certaines se déroulent en une semaine voire deux ou trois jours.

Le maintien de ces rites a pour but de rendre permanente à travers les générations successives, la participation des descendants au pacte de l'ancêtre avec toutes ses conséquences bénéfiques pour le groupe. Le « Epe-Ekpe » est le dernier vestige de leur monde ancestral, aussi entendent-ils le conserver. Cela explique les difficultés qui se posent aux chercheurs devant la méfiance et le souci de sauvegarder leurs coutumes et leurs traditions ; certains, malgré tout, comprennent la nécessité de fixer leur histoire. Le « Epe Ekpe » est un ensemble de pensées, de comportements et d'actes hétérogènes qui garde un caractère social.

La communauté « Guen-Mina » continue malgré les forces qui tendent à la désagréger, forces qui se situent tant au plan social et religieux qu'économique, à demeurer une sorte de monde clos où la personnalité de l'homme ne s'est pas modifiée ; car si la société traditionnelle amorce un recul, les individus qui la composent restent fidèles à leur culture.

A première vue, l'existence de ces cérémonies traditionnelles peut paraître précaire et menacée étant donné le caractère essentiellement technologique de la civilisation dominante, occidentale en l'occurrence. Elles paraissent menacées par les énormes moyens matériels dont disposent bien d'autres religions. Elles sont aussi l'objet de sarcasmes de la part des « lettrés » autochtones qui préfèrent une institution ludique à une institution où la plus grande intensité de foi authentique et de conviction est nécessaire.

Mais, malgré toutes ces inquiétudes sur la survie de ces institutions traditionnelles, les éléments mythiques ont la vie dure et persistent. L'essentiel est de savoir si le fait de rejeter les valeurs véhiculées par toute l'histoire africaine, valeurs conservées précieusement (quoique en partie altérées par les religions d'importation), est un signe de progrès. Actuellement voici que naît chez les groupes dominés la réaction contre l'aliénation culturelle.

Les influences et apports étrangers

« Je regretterai toujours d'avoir été obligé d'apprendre le français, de penser en français, d'ignorer ma langue maternelle ; je déplorerai toujours qu'on ait voulu faire de moi un étranger dans ma propre patrie ». (Tevoedjre)

Si son fond et sa forme sont restés les mêmes, le « Epe-Ekpe » a subi divers mouvements d'évolution dus à l'influence que lui

ont imposée d'abord les nouveaux immigrants Guen-Mina. A l'origine célébré à Accra, au mois d'août, il était déterminé suivant les mois lunaires, et le choix des mois était déterminé par les grands chefs religieux, qui ensuite, rendaient publique la date. La population ne pouvait être au courant de la date des cérémonies jusqu'à ce qu'elle fût annoncée par les chefs religieux.

D'autre part, même si les jeunes acculturés n'ont pas les mêmes dispositions spirituelles pour les rites (certains d'entre eux refusent d'assister aux cérémonies ancestrales et s'esquivent vers des distractions moins contraignantes), la majorité, même les scolarisés au plus haut niveau, baignent dans l'atmosphère traditionnelle religieuse des cultes « vodu ». Ainsi, il me paraît difficile de concevoir une mutation brusque de la structure mentale de l'individu qui ne s'accompagnerait pas d'une rupture de ses modes de vie et d'un dépaysement définitif. Selon les « hunon » de Glidji, « l'école n'est pas un handicap pour l'observation et pour la survie des coutumes ; elle a plutôt un rôle à jouer dans ce sens et de plus, bénéfique, puisque les enfants formés à l'école sauront relever par écrit les divers rites et cérémonies pour qu'ils ne se perdent plus. Ainsi les rites les plus anciens seraient conservés pour la postérité, et dans leur forme la plus originelle.

Les changements actuels sont d'origine et d'influence coloniale chrétienne et politique ; parmi eux nous pouvons citer :

— La danse du « Si » qui ne comporte plus du tout le caractère sacré qui lui était attaché ; les jeunes en font une danse de réjouissance comme toute autre.

— La danse du « kpantcho-tcho » qui prend de plus en plus l'allure d'une manifestation érotique, surtout à Agbodrafo.

— Actuellement, durant le « noli yoyo », beaucoup de personnes mettent des lampes à huile sur la tombe de leurs morts ; les chrétiens font chanter ce vendredi des messes de requiem.

— A l'occasion des fêtes, le gouvernement accorde deux à trois jours de congé aux membres de l'ethnie dont c'est la fête, afin qu'ils se rendent dans leur région pour participer aux cérémonies rituelles. Celles-ci font l'objet de reportages qui alimentent presse, radios et télévision.

— Il est à signaler l'introduction de dons en espèces comme la cotisation pour le repas et le « tchessi », ainsi que les dons aux chefs religieux. Lors d'une demande de

« dépopo », des dons en espèces sont exigés ; cet argent sert à l'entretien du « yohomé ».

— Des loisirs modernes sont organisés en plus des jeux de tambours : matchs de foot et vins d'honneur.

Tous ces apports étrangers sont favorisés par le contact avec le monde extérieur dû à l'émigration des Guen-Mina vers les grandes villes.

La dégénérescence des croyances traditionnelles

Sous la double impulsion des religions importées et de la civilisation européenne, l'animisme est en voie de dégénérescence. Ses altérations proviennent de plusieurs causes qui sont : les mass-media et leur influence modernisante ainsi que les phénomènes de rencontre avec certaines populations plus émancipées, les contacts avec les religions étrangères et leurs confrontations, le développement de plus en plus accéléré de la passion politique et des mouvements syndicaux. Ce déclin est aussi lié à des facteurs géographiques comme la proximité des grandes villes, le brassage des populations intérieures et extérieures. Les alentours des villes importantes perdent au fil du temps leur spécificité et leur pureté folklorique, beaucoup plus que les zones isolées. Les personnes âgées se plaignent que les jeunes gens ne comprennent plus le sens exact de cette fête ; cela est dû en grande partie au milieu social qui joue un très grand rôle et à l'extinction progressive des anciens. Pour le présent, les femmes « pratiquent » plus que les hommes les différents rites et entretiennent leur foi par des attitudes franchement conservatrices. Pour l'avenir, l'animisme est entre les mains des jeunes générations, gardiennes en puissance des traditions.

Actuellement, durant les rites de « kpessosso », les Africains non traditionnels viennent assister en curieux à des danses folkloriques et religieuses où ils ne voient qu'une manière pittoresque de marquer le renouveau de l'année. Donc, religieuses par leur principe, la plupart des fêtes finissent par tomber dans une ambiance de kermesse populaire où, pour les « Africains émancipés », le sacré n'a plus que la valeur d'un prétexte.

Le sage a senti le danger que lui faisait courir le monde moderne et il s'interroge sur son avenir. Doit-il continuer à se taire ou peut-il parler ?

Durant des siècles, l'enseignement a été dispensé sous le signe du silence. Des hommes et des femmes déçus ou excédés par les contraintes de la vie moderne, mais en même temps soucieux de rechercher d'où ils viennent, tentent de renouer le fil qui les unit à ceux qui les ont précédés. Un courant se dessine qui remet en cause les grandes énigmes de l'univers. Face à un progrès aliénant, cette classe privilégiée d'Africains se replonge dans le passé de ses pères.

Un peu partout dans le monde, le nombre augmente de ceux qui veulent savoir d'où ils viennent et ce qu'ils sont pour appréhender leur avenir. Une véritable soif de connaissance pousse les êtres vers les grandes énigmes ; ce retour aux sources traduit le désir et le besoin de rechercher dans ces traditions ce qui peut affirmer leur personnalité et faire reconnaître leur authenticité avec l'ambition légitime de préparer un avenir typiquement africain.

Le « Epe Ekpe » en tant qu'identité culturelle

La recherche de l'identité culturelle Guen-Mina à travers leur cérémonie ancestrale est une tâche exaltante, car il n'est aucun moyen plus efficace pour saisir l'âme de cette ethnie dans ses dimensions les plus profondes et les plus authentiques. Bien que profondément traditionnaliste, le Guen-Mina connaît mal l'histoire de son pays ; il ne s'y intéresse guère et ne retient du passé que les croyances et les gestes qui peuvent donner un sens à son présent. L'importance de l'histoire est en effet capitale pour la compréhension de l'âme noire, dans la mesure où le passé détermine le présent et aide à mieux comprendre l'évolution récente des sociétés. Les mouvements historiques ont été très nombreux depuis l'arrivée des Guen-Mina à Glidji et il est très difficile d'en dessiner les grandes lignes. C'est la raison pour laquelle j'ai fait allusion aux données historiques tout en déplorant la pauvreté des documents que j'ai pu recueillir.

La civilisation africaine procède avant tout du verbe : prières, litanies, chants rituels, chants profanes, légendes, contiennent des documents historiques (origine des dynasties, généalogie des chefs ou des héros, mérites vantés, chants rituels justifiant le pouvoir d'un « vodu »).

L'acquisition d'une identité culturelle passe d'abord par l'écriture qui constitue une personnalité, mais malheureusement, les sociétés en quête d'une identité sont en général celles qui,

par ailleurs, privilégient l'oralité ; car la première préoccupation des Africains traditionnels est de protéger leurs traditions. Même si certains rites du « Epe-Ekpe » sont plus ou moins récupérés par la politique moderne, les Guen-Mina sont conscients du caractère sacré et inaltérable de leurs rites et coutumes. Ils s'attachent avec force aux aspects fondamentaux de cette cérémonie, car elle donne au peuple sa dignité, sa valeur et sa personnalité. Elle est un facteur d'évolution et d'émancipation, un moyen d'affirmation de la personnalité humaine et une expression d'épanouissement de l'individu. Ce sont les cérémonies traditionnelles qui sont à la base de la culture de ces peuples ; raison pour laquelle ils ont développé et entretenu ces cultures et les ont imposées aux autres. Chaque ethnie, en exhumant ses valeurs ancestrales, a contribué à l'enrichissement de la culture de ces pays ; et tout ceci se découvre surtout au cours de ces fêtes traditionnelles.

Cela y va de l'équilibre de la société car les Guen-Mina savent qu'en tant que maillon de l'ensemble culturel, le « Epe-Ekpe » ne saurait abandonner quoi que ce soit dans une société où tout se tient positivement :

— La politique, comme consolidation de la communauté autour du successeur de celui qui les sauva de la guerre contre les « Akwamu » et comme regroupement de tous les Guen-Mina autour de leur centre historique Glidji ; cette localité connaît de multiples phénomènes d'effervescence sociale qui rassemble en un point donné une population avide d'enthousiasme collectif.

— L'économie qui est le besoin fondamental des individus, car leurs ressources permettent d'honorer la cérémonie avec le « yaka-oken » et surtout de nourrir les morts bienfaiteurs. La réjouissance devient souvent un exercice de compétition sociale, ainsi, sur le plan de la richesse plusieurs rites dégénèrent en un véritable gaspillage.

— La religion, qui est un lien unissant les hommes aux divinités de même qu'aux morts divinisés et qui ont droit aux cultes et aux offrandes. L'atmosphère religieuse de ces cérémonies est pleine d'enseignements utiles : tout d'abord, il faut en signaler le caractère communautaire ; ces fêtes sont de véritables alliances collectives mettant en lice toutes les forces sociales et s'achevant presque toujours par un grand repas collectif associant tous les habitants d'un quartier. Ces rassemblements collectifs offrent toujours un caractère ostentatoire et symbolique ; ils ne sont pas seulement sociaux

par leur ambiance d'exaltation groupale et religieuse mais encore par leur organisation où ils dépendent des exigences de la tradition ou des besoins du moment ; ils sont toujours conformes aux principes de la tradition.

Le sacré dans le concept religieux Guen-Mina, n'est autre qu'un respect dû aux anciens, aux ancêtres, aux membres du groupe social disparus et qui continuent à entretenir des relations avec les vivants.

L'exacte finalité du « Epe-Ekpe » est de conserver et d'assurer la pérennité des morts, véritables supports de la société. L'aspect social se fait surtout sentir au niveau de la cohésion des membres de chaque famille, ainsi qu'entre les familles et les différents groupes ethniques ou claniques. Dans ces sociétés, l'individu ne s'appartient pas ; il est intimement lié à la communauté et c'est elle qui lui dicte ses lois et guide ses pas. Toutes les manifestations rituelles qui deviennent une obligation morale appellent une adhésion instinctive de tous les membres des groupes sociaux. Cette cérémonie a le grand mérite de regrouper les membres de chaque clan qui, vivant loin ou près de Glidji, reviennent une fois par an pour se retrouver et ensemble replonger dans cette source de religiosité qui donne la force nécessaire pour affronter les difficultés de la vie.

Le caractère vivant de cette société ne se manifeste pas seulement par une effervescence collective, mais encore par de multiples déplacements de populations dans le temps et dans l'espace. Elle est un ensemble de mouvements vitaux et organisés qui peuvent être soit de simples phénomènes de folies collectives soit de véritables déplacements saisonniers ou définitifs de populations.

L'aspect significatif de la communauté nous est donc fourni par certaines formes d'associations comme la famille, qui est un groupe fortement unifié sur le plan religieux ainsi que sur le plan fonctionnel. Comme nous l'avons vu, l'individu traditionnel est fier d'appartenir à sa race et à son groupe. Le souci de solidarité et d'esprit de discipline exprime bien cette société ; ce souci apparaît à chaque instant dans les villages où le Guen-Mina a un besoin vital de se retremper dans l'ambiance collective. L'exemple du calendrier en est la preuve avec ses différents rites et festivités dans lesquels grâce aux chants et aux danses, on retrouve l'ivresse exaltante de l'unité communielle. De plus, l'aspect sexuel n'est pas à négliger, par exemple durant les multiples danses du

« kpantchotcho », qui deviennent souvent des conditions d'excitations génésiques et s'achèvent parfois dans la plus grande licence. Ces festivités dégénèrent souvent en scènes historiques et danses frénétiques où le sujet ne s'appartient plus.

Avenir de l'ethnie Guen-Mina
(peut-on parler d'un retour aux sources ?)

Vers quel but l'Afrique se met-elle en mouvement ? La première réaction est de se dire que ce mouvement de transformation semble absolument inévitable et s'applique à toutes les sociétés noires traditionnelles. Nous ne doutons pas, compte tenu de l'étonnante adaptation de ce peuple et de sa vive intelligence, qu'il sache se préparer un avenir meilleur, à condition qu'il puisse éviter la tentation d'une modernisation factice. Une telle perspective, en un certain sens, est un progrès parce qu'elle fait participer tout homme aux privilèges de la technique et l'arrache à la tutelle des forces fétichistes ; mais, dans un autre sens, elle peut être considérée comme un mal parce que civiliser n'est pas réduire à l'unité des civilisations différentes au mépris de leur originalité, et progresser n'est pas abandonner radicalement les structures anciennes au profit de besoins arbitraires. La société traditionnelle est en période de crise. De nombreux écrivains africains, aujourd'hui en lutte ouverte contre tout ce qu'il pouvait y avoir d'aliénant dans la tutelle coloniale, ont prétendu opérer un retour aux sources mêmes de l'oralité. L'âme « noire » est en train de revendiquer sa culture et ses traditions, « les ancêtres avaient des richesses que nous perdons chaque jour un peu plus — ils avaient leurs croyances — la famille — ils possédaient intimement le monde — tout cela nous le perdons petit à petit » (C. H. Kane)

Au contact de l'Occident le Noir se métamorphose, devient un étranger pour sa race et se voit confronté à une perte d'identité provoquée par la méfiance vis-à-vis de ses semblables traditionnels. Il y a là un drame qu'il faut s'efforcer de résoudre ; certes toute société vivante doit évoluer mais si le processus de changement est trop accéléré et plus subi que compris, il ne manquera pas de provoquer le processus contraire.

Qu'a-t-on à gagner à la destruction systématique d'une culture, si ce par quoi l'on veut remplacer les thèmes détruits risque d'être mal assimilé ?

L'Afrique traditionnelle pourra-t-elle résister à l'influence du modernisme malgré les religions importées, les multiples mouvements de populations facilités par la réalisation des voies de communication, la formation des centres urbains, les idées modernes, le développement de la vie politique et syndicale, la nécessité de gagner de l'argent, la création de nouveaux besoins ?

« ...Un choc culturel mal amorti ! Voilà l'un des grands fléaux dont souffrent l'Afrique et les cultures dites traditionnelles. La triomphante civilisation occidentale ne comprend pas, ne veut point comprendre que l'équilibre individuel est lié à la langue maternelle, au maintien de certaines habitudes alimentaires contractées dès l'enfance et à un système d'interprétation du monde appris des parents... Le gouvernement poursuit une vigoureuse politique de revalorisation de nos traditions ancestrales. Les Togolais sont aujourd'hui encouragés à rester eux-mêmes, au lieu de perdre un temps précieux à « paraître » ce que les autres veulent qu'ils soient. Notre révolution culturelle vise à nous assurer notre droit à la différence. Les langues nationales sont d'ores et déjà enseignées à l'école ; les fêtes traditionnelles sont remises au goût du jour... » (Komi Djiwonou Ayi, étudiant)

Notre approche du passé africain restera toujours superficielle car le canevas chronologique reste limité à quelques siècles et la tradition orale est en train de se tarir. Il est urgent de la recueillir rapidement car sous l'influence de la modernité qui pénètre les coins les plus reculés de la brousse, les habitudes anciennes s'altèrent.

La solidarité d'une tradition orale est fonction des structures sociales qu'elle explique et justifie. La mentalité et le comportement évoluent et plus que jamais les croyances traditionnelles sont soumises à une désagrégation rapide. Dans le grand bouleversement de l'Afrique moderne, dans l'effondrement général des institutions coutumières, il est impossible que l'oralité se maintienne. Le fait que les cultures africaines n'aient pu passer de l'oralité à l'écriture avant d'être oblitérées par l'impact du monde moderne est un drame historique ! Et, faute de documents écrits, la civilisation Guen-Mina deviendra au fil du temps l'ombre d'elle-même et ne sera plus dans quelques années qu'un vague souvenir historique où la légende finira par l'emporter sur la réalité.

Le risque de voir disparaître ces cérémonies traditionnelles est très grand, car la plupart des jeunes gens, au contact des

grandes villes, s'en désintéressent, et elles peuvent devenir un jour de simples réjouissances populaires sans essence historique ou du folklore exploitable à des fins touristiques. S'il est exact qu'il n'est pas possible qu'il y ait un retour complet à la tradition puisque cette dernière a subi des atteintes, des altérations de la part de courants de pensée extérieurs, il est réconfortant de constater que dans la recherche de leur personnalité quelques pays ont déjà pris conscience de la nécessité de revenir aux sources de leur spiritualité et de leurs traditions. Depuis 1973 le gouvernement togolais s'est engagé dans un processus de réhabilitation des cultures traditionnelles. Il définit l'authenticité comme étant :

— Une prise de conscience très aiguë que l'on retrouve surtout parmi l'élite intellectuelle ; cette volonté de revitaliser les valeurs des cultures traditionnelles et de les sauvegarder traduit un besoin fondamental chez le Guen-Mina d'exprimer ce qu'il est, en recourant à ses propres sources de recherche des valeurs de ses ancêtres afin d'apprécier celles qui contribuent à son développement.

— Un refus d'épouser aveuglément les idéologies importées.

— Une connaissance approfondie de sa propre culture mais aussi un respect du patrimoine culturel d'autrui (en 1973, le Zaïre a été le premier pays à vouloir définir son authenticité. Sur un plan moins vaste, on a observé au Tchad, toujours en 1973, que sur décision des autorités, toutes les personnalités et tous les fonctionnaires de la société « Sara » devaient retourner en brousse pour y subir l'initiation « Yondo », destinée à leur donner un enseignement religieux, moral et social ainsi qu'une certaine maturité. Remis sur le chemin de la tradition, ces hommes avaient ainsi la possibilité de mieux sentir la force des liens unissant le passé et le présent, en dehors de toute influence extérieure, et paraissaient intégrés à la vie du pays d'une manière plus complète qu'auparavant. On a également constaté au Bénin qu'il y avait depuis 1973 un « retour au village » qui paraissait traduire une volonté de remonter aux sources).

Cette démarche redonne aux valeurs ancestrales une place de choix dans la culture et la philosophie du pays. La volonté de réflexion sur le plan idéologique est manifeste et traduit un souci constant de libération par rapport aux influences extérieures. Le désir de personnalité est ainsi fortement marqué par la tradition dont l'importance pour le devenir du pays semble indispensable.

Dire que l'initiation redeviendra obligatoire serait anticiper, mais il n'est pas exclu que l'on apprenne un jour que les sociétés initiatiques sont en voie de reprendre « force et vigueur ».

Cette réhabilitation culturelle présente certains avantages au niveau des ethnies qui se préoccupent de retrouver ou de garder leur identité culturelle et grâce à ce retour aux sources, les ethnologues, historiens, chercheurs qui entreprennent des enquêtes sur le terrain peuvent espérer trouver au Togo un lieu de recherche favorable, surtout dans les sociétés togolaises comme les Guen-Mina, soucieuses de conserver leur histoire et leurs coutumes passionnantes. Ces traditions ancestrales, ces cultures qui font l'identité de ces peuples ne sont ni négligeables, ni démunies d'intérêt et il convient en conséquence de les enregistrer. Il n'est certes pas question de vouloir arrêter la modernisation de l'Afrique Noire, ni de prétendre que la société traditionnelle soit parfaite, alors pourquoi ne pas essayer dans la constitution de la société « nègre » moderne, de réserver un domaine où l'Africain traditionnel pourrait conserver toute sa pureté ?

La valeur symbolique des rites ancestraux et des traditions demeure possible et durera encore longtemps, car il y aura toujours des lignages, des initiés et des individus qui suivront fidèlement ces rites. Certes, il peut y avoir rupture dans la continuité de tel ou tel geste, mais il y aura une réinterprétation qui suivra la structure mentale des participants. Cette continuité avec le passé et cette réinterprétation actuelle sont les éléments vitaux des cultes ancestraux et donnent un exemple de tolérance religieuse que les religions importées n'ont pas.

Le désir d'être authentiquement africain avec le retour aux sources et celui de se doter de la technique scientifique sont deux désirs difficiles à assumer, car celui de posséder la technique scientifique est inséparable de la civilisation occidentale, source d'acculturation pour l'Africain. Affirmer l'identité d'un pays, c'est tout d'abord reconstituer et préserver son patrimoine, en particulier celui qui constitue la tradition orale.

L'animisme, dans sa compréhension, contient tous les principaux moments de la culture ethnique. La base de tout l'édifice social, politique, économique et culturel dans les sociétés traditionnelles est la religion. Par conséquent, comment peut-on tenter de comprendre les problèmes des pays d'Afrique si l'on ne se donne pas la peine d'étudier leurs fondements religieux ?

TABLE

Préface 9
Introduction 15

Première partie

GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ GUEN-MINA

I. — *Origine lointaine* 27
II. — *Les migrations fondamentales* 31
III. — *Implantation* 35

Deuxième partie

STRUCTURE DE LA SOCIÉTÉ

I. — *Organisation sociale* 43
— Les caractères fondamentaux du système de parenté 43
— Les règles familiales 46
— Le respect dû aux anciens 47
— Les règles de sagesse 48
— Les lignages 49
— Les noms 49

II. — *Le système religieux* 53
— La cosmologie Guen-Mina 53
— Le culte des vodu 55
— Le culte des morts 61

III. — *Le pouvoir religieux* 65
— Les hunon 65
— Les bokonon 67
— Afa 68
— Legba 69

IV. — *Les divinités Guen-Mina* 71

Troisième partie

LA CÉRÉMONIE DE EPE-EKPE

I. — *Les origines de la cérémonie* 83
Transfert de la cérémonie à Glidji 87
Les phases du Epe-Ekpe 91
175

— Le Sedodo (décret des interdits) 92
— Le Situtu (projection de l'eau) 93
— Le Bliku-Mama (compte à rebours) 95
— Le Kpessosso (prise de la pierre sacrée) 96
• Le Tchessi dodo (préparation de l'eau sacrée . 97
• Le Motata (débroussaillement de la voie) 102
• Le Kpessosso (jour de la prise de la pierre sacrée) 104
— Le Noli Yoyo (invocation des morts) 108
— Le Yaka-Oken (repas d'unité) 113
— Le Nloewoa Nagbé (vœux de nouvelle année) ... 115
— Les manifestations claniques 118
— Le Kpantcho-tcho 120
— Vodu dze apu (retour des dieux à la mer) 126

Quatrième partie

ANALYSE, SENS ET FONCTION DU RITE

I. — *Aspects dynamiques et symboliques des supports rituels* 131
— La pierre sacrée 131
— Le siège du mort 138
— Le siège du « vodu » 141
— L'importance de l'eau 143

II. — *Structure des moyens et des fins* 151
— Connaissance de la société à travers le Epe-Ekpe 151
— Fonction du Epe-Ekpe 152
— Sens et interprétation du Epe-Ekpe 154
• Socio-culturelle 154
• Religieuse 156
• Économique 157
• Politique 159

CONCLUSION

— Persistance des rites 163
— Conservation de la tradition 164
— Les influences et les apports étrangers 165
— La dégénérescence des croyances traditionnelles 167
— Le Epe-Ekpe en tant qu'identité culturelle 168
— Avenir de l'ethnie Guen-Mina 171

Achevé d'imprimer le 10 juillet 1991
sur les presses de l'imprimerie Dominique Guéniot à Langres
Dépôt légal : juillet 1991 - N° d'imprimeur : 1976